Redactor: Antonia KACSO
Coperta: Cristian NEGOI
Tehnoredactare computerizată: Mihnea ARVAT
Philippe Walter, *Mythologie chretienne. Fetes, rites et mythes du Moyen Âge* © Editions Imago, 2003

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României WALTER, PHILIPPE
Mitologie creştină / Philippe Walter; trad.: Rodica Dumitrescu, Raluca Tulbure. - Bucureşti: Artemis, 2005 Bibliogr. Index ISBN973-566-125-X
I. Dumitrescu, Rodica (trad.)
II. Tulbure, Raluca (trad.)
398:28

Difuzare: 310.74.59
Tipografia SEMNE '94
PHILIPPE WALTER
MITOLOGIE CREŞTINĂ
Sărbători, ritualuri şi mituri din Evul Mediu
Traducere de
RODICA DUMITRESCU
şi
RALUCA TULBURE
EDITURA
ARTEMIS
2005
EDITURA ARTEMIS
Piața Presei Libere nr. 1, corp B 1, CP. 33-120, cod 013701, Bucureşti
tel./fax: 318.83.44 e-mail: semneartemis@b.astral.ro
Prefață la ediția a doua
Publicată inițial în Colecția „Mithologies" a Editurii Entente, prezenta lucrare reapare într-o formă revizuită la inițiativa Editurii Imago. Cărții i-a fost păstrat caracterul de introducere în problemele culturale care privesc în egală măsură istoria religiilor, antropologia, literatura, filologia sau mitologia. Au fost îmbogățite, de asemenea, bibliografia şi notele şi s-a adăugat un mic indice alfabetic al sfinților care ne va permite efectuarea unor exerciții practice ilustrând, apro-fundând sau chiar nuanțând tezele lucrării (de exemplu, de ce se serbează, într-o anumită perioadă a anului, un sfânt cu un anumit nume?).
în condițiile în care autoritățile academice hotărăsc să introducă istoria religiilor în programele liceelor, nu putem decât să ne dorim ca studiul acesteia să nu se rezume numai la civilizațiile îndepărtate, ci să se aplice deopotrivă şi întregii Europe Occidentale. Creştinarea reprezintă unul dintre fenomenele majore ale istoriei culturale a Occidentului şi ne mirăm, pe bună dreptate, că ea nu este luată mai serios în considerare în studierea textelor literare din Evul Mediu, de exemplu, sau în studiile culturale referitoare la aceeaşi perioadă. Această modestă lucrare nu are alt scop decât pe acela de apune în valoare un domeniu de cercetare rămas încă prea puțin explorat.
Introducere
Există oare o mitologie specifică Franței medievale? în mod aprioric, am fi tentați să răspundem că nu. Ce asemănări ar putea exista, într-adevăr, între credințele şi „superstițiile" răzlețe ale epocii medievale şi rețeaua deasă a miturilor antice care formează o mitologie perfect omogenă şi recunoscută ca atare încă de multă vreme? Ce mare figură a presupusei „mitologii medievale" ar putea suferi vreo comparație cu personaje precum Zeus sau

Dionysos?
Totuşi, daca privim mai de aproape problema, constatăm că o „mitologie" tipic medievală s-a construit perfect pe credinţele păgâne pe care creştinismul a fost obligat să le asimileze cu scopul de a le controla. Pe de altă parte, dacă există un fenomen care însoţeşte dezvoltarea civilizaţiei medievale şi cu care coincide cu siguranţă, atunci acesta este cel al înfloririi creştinismului. Asociind cele două fenomene, am avea oare dreptul să vorbim de o „mitologie creştină Evul Mediu?
în

O *mitologie creştină?*
Nu intenţionăm să stabilim acum în ce măsură creştinismul însuşi constituie o mitologie, ci mai degrabă să definim coordonatele mitologice precreştine, total exterioare *Bibliei,* în care creştinismul a

*****

prins rădăcini şi pe care le-a folosit în propriul interes. Este adevărat că, la periferia creştinismului biblic, există un patrimoniu arhaic bogat în tradiţii, „superstiţii" şi legende care formează o veritabilă mitologie, dar care nu au nici un fel de justificare biblică. In Evul Mediu, aceste ritualuri şi credinţe constituiau limbajul natural al unui popor care nu citea *Biblia.* Ele îi serveau drept cadru pentru a-şi imagina lumea şi sacralitatea. Esenţa acestei materii mitice provenea de fapt din patrimoniul „sălbatic" al popoarelor europene şi care a putut să se integreze, datorită Bisericii, literei şi spiritului *Bibliei.* Astfel s-a elaborat, *chiar în interiorul creştinismului medieval* (care nu se confundă cu o mitologie), o autentică „mitologie creştină".
De fapt, această „mitologie creştină" a Evului Mediu se prezintă mai întâi ca o mitologie *creştinată.* Căci, dacă există un punct de vedere asupra căruia istoricii religiilor au căzut în sfârşit de acord, după multe certuri inutile, este cu siguranţă acela care susţine că în Occident religia creştină nu s-a inventat de la sine şi n-a apărut din nimic. Această religie de import a fost nevoită să-şi înscrie doctrina şi comemorările în calendarul păgân care a precedat-o cu scopul de a fi asimilată mai uşor. Ea a realizat un autentic compromis religios în care contribuţia ortodoxiei creştine nu putea fi separată prea uşor de cea a tradiţiilor apocrife. Reforma din secolul al XVI-lea a readus ordinea în dogma creştină şi a eliminat partea considerată de către ea suspectă, şi anume cultul Fecioarei şi cel al sfinţilor. Or, „mitologia creştină a Evului Mediu", adică tot ceea ce nu provenea din *Biblie* şi care se alipise, de voie, de nevoie credinţei creştine, se refugiase tocmai aici!
Oprindu-ne asupra expresiei „mitologie creştină", am putea obiecta cu certitudine că e întotdeauna uşor să „adulmeci" un mit acolo unde, în aparenţă, este dificil să-i verificăm prezenţa. Şi totuşi, mărturii foarte clare venite din partea unor autorităţi medievale de netăgăduit explică procesul anevoios de cucerire pe care creştinismul a fost obligat să-1 desfăşoare într-o regiune a lumii care nu-i aparţinuse dinainte. Iată cât de clar explică o scrisoare a papei Grigore

către Sfântul Augustin de Canterbury, care îi evangheliza pe anglo-saxoni (la începutul secolului al VlII-lea) , politica folosită de către Biserică în materie de creştinare:
„După îndelungi reflecţii, am hotărât pentru angli următoarele: templele idolilor nu trebuie distruse sub nici o formă, ci să fie distruşi doar idolii care se află în aceste temple. Să se ia apă sfinţită şi să fie stropite aceste temple, să se înalţe altare în care să se aşeze moaşte; într-adevăr, dacă aceste temple sunt bine construite, este necesar şi este suficient să li se schimbe destinaţia: să treacă de la cultul idolilor la slăvirea adevăratului Dumnezeu. In acest fel,

poporul, observând că templele îi sunt respectate, va depăşi mai uşor rătăcirea din inima sa şi, cunoscând şi adorând pe adevăratul Dumnezeu, se va aduna şi mai încrezător în aceste locuri în care era obişnuit să se ducă. Cum obiceiul de a oferi mulţi boi ca sacrificiu în cinstea spiritelor există încă, se impune şi transformarea acestui obicei al ofrandelor, în aşa fel încât aceste ritualuri să aibă loc în zilele de hram sau de sărbătoare a sfinţilor martiri ale căror moaşte au fost aşezate în biserică; oamenii să-şi construiască în continuare colibe din crengi pe lângă templele devenite biserici şi să celebreze sărbătorile prin adunări rituale."
Acest text admirabil pune în evidenţă persistenţa vechilor mituri şi ritualuri păgâne în secolul al VlII-lea. El reprezintă o mărturie, printre multe altele, despre credinţele şi datinile pe care literatura medievală a secolelor al XH-lea sau al XlII-lea va continua să le răspândească cu candoare siau scepticism, dar cu o insistenţă emoţionantă. Ignorate sau greşit înţelese mult timp, aceste urme ale păgânis-mului din literatura medievală se oferă astăzi istoricilor religiilor şi-şi dezvăluie toată atractivitatea lor mitologică pentru o abordare reînnoită a culturii Evului Mediu. Este greu, totuşi, de definit *a priori* cuvântul *mit.* Cele trei funcţii care-i sunt recunoscute în mod tradiţional: cea narativă (mitul povesteşte), cea iniţiatică (mitul dezvăluie taine), cea etiologică (mitul explică) nu sunt suficiente pentru a face această noţiune operaţională peste tot. De aceea, e mai bine să se ia în considerare şi ritualul care susţine mitul şi—1 prelungeşte în tradiţie.
I
MITOLOGIE CREŞTINĂ
Pentru noi, mitul se va defini, în relaţie cu un ritual, ca fiind „limbajul unei civilizaţii" care se înscrie în cele două tipare fundamentale, cel al Timpului şi cel al Spaţiului. în Occidentul creştin, atât ritualurile cât şi miturile nu pot fi separate de un timp şi un spaţiu sacru, chiar dacă creştinismul operează în acest domeniu câteva transferuri revelatoare. Astfel, Biserica creştină repune în spaţiul său specific cele trei elemente principale ale cultului druidic: piatra megalitică (menhir sau dolmen) se transformă în piatră de altar; cristelniţele, în care se oficiază botezurile, reprezintă vechea fântână sacră; cât despre copacii din pădurea-templu, aceştia devin stâlpi şi coloane ale unui naos din piatră cu ornamentele formate din capiteluri decorate cu frunze.
Pe de altă parte, dacă analizăm timpul mitic înscris în calendarul ritual, un mare ansamblu festiv domină societatea medievală. Este vorba despre Carnaval, ale cărui liturghii profane au supravieţuit lentei erodări a creştinismului. Cuvântul *carnaval* are, în zilele noastre, un conţinut de idei puternic devalorizate identificându-se, în cele din urmă, cu manifestări folclorice nesemnificative, lăsate la discreţia fanteziei personale sau colective.
Totuşi, studiul istoric şi literar al sărbătorilor medievale permite înţelegerea faptului că sărbătoarea Carnavalului descinde dintr-o antică şi venerabilă tradiţie (cel puţin celtică şi indo-europeană). începând de atunci, originalitatea sa n-ar fi putut dispărea atât de uşor în ceaţa unui „folclor" de o calitate îndoielnică. Astăzi, Carnavalul a devenit un fel de paranteză zgomotoasă şi nebunatică a iernii, numai bună pentru a-i distra pe turişti şi a le da de lucru agenţiilor de voiaj. Totuşi, înainte de a fi un ansamblu de sărbători publice sau distracţii integrat societăţii de consum, Carnavalul era *o religie: era.* chiar *religia* care a precedat creştinismul. El conţinea o explicaţie coerentă despre lume şi om şi definea raporturile omului cu Lumea Cealaltă printr-o înţelegere originală a sacrului. Mitologia carnavalescă reprezintă deci armătura mitologiei medievale.
Pentru a înţelege mai bine Carnavalul este necesar să studiem numele, timpul şi spaţiul în care se manifestă, altfel spus, ritualurile şi miturile sale caracteristice.

Adesea uităm că o mitologie se înscrie, în general, într-un calendar care cuprinde sărbătorile şi comemorările sacre. Evident, nici mitologia medievală nu face excepţie de la regulă, mai ales dacă avem în vedere legătura ei strânsă cu mitologia carnavalescă. Calendarul liturgic creştin nu şi-a găsit, într-adevăr, deplina eficienţă decât atunci când a fost stabilită (la conciliul de la Niceea) regula comemorării pascale care ţinea cont de fazele lunare şi de echinocţiul de primăvară. De fapt, era nevoie să se inventeze un dispozitiv care să permită suprapunerea calendarului creştin peste cel religios al păgânismului european. Acesta este semnul clar că perioada cuprinsă în intervalul Carnaval-postul Paştelui-Paşte reprezenta adevăratul nucleu al dispozitivului religios al Evului Mediu, locul în care se mai poate încă analiza, cu claritate, infiltrarea creştinismului în păgânism şi viceversa.
Carnavalul aparţine unui timp anume, prestabilit; el apare din ceea ce Mircea Eliade numeşte *Marele Timp,* adică timpul fondator, cel al „originilor" care a fost martor la apariţia miturilor şi cosmo-goniilor. Contrar unei idei foarte răspândite, Carnavalul nu trebuie redus doar la perioada care precedă postul Paştelui, altfel spus la intervalul dintre Crăciun si Miercurea Cenuşii asa cum indică în
> **5** **5**
general dicţionarele (de exemplu, cel al lui Godefroy care precizează la articolul *carnaval:* „perioadă destinată distracţiilor, cuprinsă între Bobotează şi Miercurea Cenuşii". De fapt, pe parcursul unui an există mai multe perioade carnavaleşti al căror început sau sfârşit sunt mai special şi mai intens sărbătorite. Trebuie să ţinem cont de acest principiu calendaristic dacă vrem să înţelegem în totalitate sistemul ritualurilor şi miturilor care privesc Carnavalul şi care servesc drept bază pentru întreaga mitologie medievală.
Folcloristul francez Claude Gaignebet a formulat legea internă de organizare a timpului carnavalesc: „Datele Carnavalului se stabilesc prin împărţirea timpului în tranşe de patruzeci de zile şi astfel se deschid perspectivele înţelegerii lui."[2] Din această perspectivă, datele importante ale calendarului carnavalesc ar fi:

1. Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor (1 noiembrie) şi Sfântul Martin (11 noiembrie)
2. Crăciunul şi cele 12 zile (25 decembrie - 6 ianuarie)
3. întâmpinarea Domnului (2 februarie), Lăsata Secului
4. Pastele (sărbătoare cu dată variabilă, între 22 martie şi 25 aprilie)
5. înălţarea (şi sărbătorile din mai, la patruzeci de zile de la Paşte)
6. Naşterea Sfântului Ioan Botezătorul (24 iunie)
7. Sfântul Petru (1 august)
8. Sfântul Mihail (29 septembrie)

Este nevoie să reluăm cu atenţie, una după alta, fiecare din aceste perioade şi să observăm ritualurile, comemorările şi miturile care au apărut în Evul Mediu. Ne vom strădui să subliniem mai ales interdependenţa ritualurilor şi miturilor atribuite acestor patruzeci de zile sfinte ale calendarului. Examinarea câtorva mari figuri de sfinţi sau de sfinte sărbătorite în aceste perioade şi eventual compararea lor cu modele celtice ne va ajuta să înţelegem atât continuitatea, cât şi metamorfoza moştenirii precreştine în creştinismul medieval.
Pe baza lucrărilor lui Pierre Saintyves sau ale lui Claude Gaignebet, putem arăta că o lectură simplistă a hagiografiei medievale nu mai este posibilă. Ba este chiar imposibil de imaginat că poate fi luată „literal" dacă s-a citit în paralel literatura profană (mai ales cea de tip romanesc sau epic) din aceeaşi perioadă. De la un gen la altul, avem de-a face cu aceleaşi motive şi aceleaşi secvenţe narative, ba uneori chiar cu aceleaşi nume! *Legenda de Aur* deţine desigur statutul unui text legendar şi ar fi inutil să fie considerată drept un document istoric.
Am face o greşeală, destul de frecventă de altfel, dacă acum am judeca lucrurile luând în considerare numai sursele (de exemplu, vieţile sfinţilor ar reprezenta „surse" ale literaturii

profane sau aceasta din urmă ar fi „sursa" tradițiilor hagiografice).Trebuie mai degrabă să presupunem existența unui imaginar mitic care este exploatat în două moduri diferite în „literatură" şi în hagiografie. între aceste două tradiții (literar şi hagiografic) există, pe de o parte, prea multe convergențe pentru a crede că aceste asemănări ar putea fi opera hazardului, dar, pe de altă parte, există şi prea multe divergențe între ele pentru a trage concluzia că avem de-a face cu o imitare a uneia de către cealaltă.

Trebuie deci să reținem o a treia ipoteză: derivarea acestora plecând de la acelaşi ansamblu cultural care provine dintr-o epocă cu mult mai veche (precreştină, adică cel puțin celtică). Altfel spus, *Legenda de Aur* ne oferă o uimitoare sedimentare de motive mitice precreştine, îndeosebi celtice, pe care trebuie să le putem analiza. Efectuarea unei anchete asupra unei asemenea perioade lungi de timp va scoate în evidență dimensiunile ascunse ale acestei „mitologii creştine" încă prea puțin cunoscută. înțelegerea acesteia din urmă ar putea, de altfel, să zdruncine din temelii concepția noastră despre imaginarul medieval şi să ne oblige să reanalizăm anumite judecăți aplicate în mod curent textelor medievale.

Sursele mitologice ale Evului Mediu

Care sunt sursele de care dispunem azi pentru .a reconstitui mitologia creştină a Evului Mediu? Să notăm încă de la început că sursele folosite de critica modernă pentru această reconstituire nu se află la originea tradițiilor colportate de către autorii medievali înşişi, căci mărturiile despre mitologia medievală nu sunt niciodată directe. In schimb, în ceea ce priveşte mitologia antică, ce se transmitea în Evul Mediu prin intermediul cărților şi a scrisului, textele latine sunt numeroase. Denumirile planetelor, lunilor sau zilelor săptămânii impuneau, de exemplu, păstrarea tradițiilor antice referitoare la Marte (al cărui nume se regăsea în numele zilei de *marți),* Mercur (ziua de *miercuri)* sau Jupiter (ziua de *joi).* Toiuşi, miturile autohtone (adică cele care nu aparțin culturii antice greceşti sau latine) nu au făcut obiectul inventarelor sistematice întocmite de erudiții medievali, pentru că ele nu erau considerate ca „obiecte de istorie". In plus, ele erau încorporate unei materii (literară, istorică sau de alt tip) care a contribuit din plin la ocultarea lor.
Pentru anumite spirite fascinate de problematica supranaturalului, respectiv pentru scriitori precum Chretien de Troyes sau „folclorişti" *avânt la lettre* precum Gervais din Tilbury, culegător de poveşti din secolul al XIII-lea[3], această tradiție legendară transmisă pe

cale orală a devenit subiect de artă sau divertisment. Pentru ecleziaştii formați în spiritul şi litera *Bibliei,* ea conținea mai degrabă aberații sau superstiții care trebuiau combătute. Prin urmare, cu cât se vorbea mai puțin despre acestea, cu atât căpătau mai multă valoare. Şi totuşi, aceste mituri moştenite prin tradiție nu sunt înşelătoare. Ele există cu adevărat, dar au fost alterate de grija ecleziaştilor de a marginaliza sacralitatea păgână pe care acestea o exprimă. Deformate de creştinare, ele nu au dispărut în totalitate. Problema autorilor moderni este mai puțin aceea a consistenței, cât cea a lecturii lor. Documentele referitoare la mitologia medievală există dar, cel mai adesea, nu pot fi nici recunoscute, nici citite.
In prealabil, e necesar să inventariem sursele susceptibile de a furniza informații precise despre legătura dintre anumite ritualuri, mituri şi date. Corelarea devine evidentă când aceste vechi ritualuri păgâne se mai practică şi azi în cadrul carnavalurilor moderne. Astfel, un şir continuu de ritualuri apare încă de la primele atestări scrise, până la cele mai recente manifestări de folclor contemporan. Cum ritualul se păstrează mai bine decât mitul, ne vom ocupa în mod prioritar de primul pentru a regăsi spiritul miturilor care îl însoțesc.
Mărturiile scrise de care dispunem în acest moment sunt mai ales (dar nu exclusiv) documente ecleziastice. Este important să ținem cont de această origine pentru a evalua eventuala

prezentare parţială a faptelor, precum şi trecerea sub tăcere a anumitor elemente.
1. Documentele conciliilor oferă prima sursă de mărturii deosebit de preţioase pentru a.face legătura dintre diferite ritualuri şi *sărbătorile din calendar.*
îndiculus superstitionum et paganiarum îşi are obârşia în secolul al VUI-lea. El nu conţine decât nişte rubrici fără vreo explicaţie detaliată, dar unele mai semnificative ne fac să deducem existenţa ritualurilor păgâne asociate cu perioade fixe ale calendarului.
Titlul 3 din *îndiculus* este următorul: *De spurcalibus in februario.* Un comentator explică: „In februarie, vechii germani organizau sărbători în cinstea mersului ascendent al soarelui; cu această ocazie, aveau obiceiul de a sacrifica porci. Aceste sărbători se numeau

Spurcalia; şi astăzi încă, în Olanda şi sudul Germaniei, luna februarie se numeşte *Sporkel.* Cum vechii germani respectau aceste sărbărtori, misionarii le-au mutat în perioada Crăciunului şi le-au atribuit o semnificaţie creştină. Este posibil ca petrecerile din timpul *Carnavalului* să fie o amintire a acelor *Spurcalia* din Antichitate?"[4] Precizăm că sacrificarea porcului reprezintă unul din ritualurile cele mai importante ale Carnavalului. Or, porcul este asociat cu Sfântul Anton, sărbătorit la 17 ianuarie, la limita dintre luna februarie şi *Spurcalia.*
Alte datini păgâne menţionate în acest document nu sunt datate, dar a fost posibil, datorită mărturiilor folclorice, să fie găsită data lor rituală. Titlul 26: *De simulacro de consparsa farina* înseamnă: „idoli făcuţi din cocă de făină". Un istoric modern precizează: „în anumite zile, vechii germani făceau pâini care-i întruchipau pe zeii lor; aceste pâini erau numite *Heidenwecke* («chifle ale păgânilor»), denumire folosită încă în Westfalia pentru a desemna pâinea care se mănâncă în timpul Carnavalului. Tot ca amintiri ale acestor vechi obiceiuri germanice pot fi considerate pâinile lui Hristos, cornurile de Sfântul Martin, lupii de Paşte, pâinile din duminica Oerhli, existente încă în oraşul elveţian Appenzell." S-ar mai putea adăuga acestei liste tartele (sau *bugnes)* făcute de Carnaval şi să notăm că patiseria carnavalescă constituie un domeniu de studiu încă puţin explorat şi susceptibil de a ne oferi multe descoperiri.
Uneori, data rituală a tradiţiilor păgâne evocate în *Indiculus* sau în alte texte similare nu este indicată, dar nu este deloc dificil s-o aflăm. Scrisoarea Sfântului Grigore către Sfântul Augustin din Canterbury preciza, într-adevăr, că anumite sacrificări de boi se făceau la date fixe ale anului, în apropierea anumitor sărbători ale sfinţilor. Aluzia la sacrificarea boilor reaminteşte astfel datina boului cel gras care se practica încă în timpul Carnavalului. Gerard de Nerval o mai evoca încă în secolul al XlX-lea.[3] La Paris, începând cel puţin din secolul al XV-lea, boul cel gras era plimbat pe străzi de către un alai vesel de măcelari. Această breaslă obţinuse printr-o ordonanţă privilegiul exclusiv de a proceda astfel. Acest obicei nu mai reprezenta în această epocă decât un divertisment oarecare, dar el amintea probabil de vechile ritualuri care plasau bovinele în centrul vechilor mistere religioase.

Importanţa acestor animale se va regăsi în vechile ritualuri indo-iraniene sau în venerarea hindusă a vacilor sfinte.
Scrisoarea papei Grigore, redactată la începutul secolului al VUI-lea, menţionează de asemenea colibele din crengi construite în anumite împrejurări. Este vorba, probabil, despre acele „frunzişuri" menţionate în treacăt de câteva texte medievale, precum *Jeu de la Feuillee (Jocul frunzişului)* şi care aparţin datinilor din luna mai.
2. *Culegerile de penitenţe* sau manualele duhovnicilor conţin întrebări ce se pun credincioşilor când vin la spovedanie şi care s-au dedat unor ritualuri păgâne. Aceste cărţi precizează „tariful" penitenţei care va fi impusă păcătoşilor. In aceste manuale se găsesc anumite ritualuri asociate cu date precise din an; aceste ritualuri sunt practicate, în general, cu ocazia celor mai

importante carnavaluri.

Astfel, *Culegerea de penitenţe* a lui Burchard, episcop de Worms (965-1025) menţionează câteva ritualuri păgâne din ziua de 1 ianuarie:

„Ai celebrat calendele lui ianuarie conform datinilor păgâne? Ai realizat o lucrare excepţională sau neobişnuită cu ocazia Anului Nou, o treabă pe care tu nu o faci nici înainte şi nici după - şi anume: să aranjezi pe masa ta nişte pietre sau să dai un ospăţ, să conduci pe străzi şi în pieţe cântăreţi şi dansatori, să te aşezi pe acoperişul casei tale, cu sabia la brâu pentru a vedea şi a şti ce ţi se va întâmpla în noul an, să te aşezi la răspântia unor drumuri pe o piele de taur ca să-ţi ghiceşti viitorul, să coci pâine în noaptea de 1 ianuarie numai pentru tine, pentru a afla dacă noul an va fi bogat în funcţie de creşterea şi întărirea aluatului? Dacă da -deoarece l-ai părăsit pe Dumnezeu care este creatorul tău, dacă te-ai întors către idolii cei falşi şi ai devenit apostat - vei posti timp de doi ani în zilele oficiale." (Cap. 62)

Sau:

„Ai făcut precum anumiţi oameni la calendele lui ianuarie, în ziua a opta de la Naşterea Domnului? în timpul acestei nopţi sfinte, ei torc, ţes, cos, încep tot soiul de treburi - instigaţi fiind de diavol - cu ocazia Anului Nou? Dacă răspunsul este da, atunci vei posti doar cu pâine şi apă timp de patruzeci de zile." [6] (Cap. 104)

Les Dits de saint Pirmin {Zisele Sfântului Pirmin) din secolul al VlII-lea formulau deja anumite interdicţii referitoare la sărbătorile din calendar: ele erau la rândul lor preluate din texte şi mai vechi:

„Ce poate fi altceva decât un cult demoniac acela de a celebra Vulca-nalele şi calendele [...] Voi, bărbaţii, nu purtaţi haine femeieşti, nici voi, femeile, haine bărbăteşti, cu ocazia calendelor sau a altor sărbători."[7]

E inutil să mai subliniem aspectul carnavalesc al acestei deghizări care se baza pe inversarea sexelor. Chiar şi în zilele noastre, în Belgia, în ultima duminică de dulce, travestiţii pregătesc marea paradă de Lăsata Secului. Acestea sunt aşa-zisele *Mam'zeles* (domnişoarele); dar bărbaţii deghizaţi în femei nu ne amintesc oare de travestiţii care îşi făceau apariţia în timpul anumitor ceremonii dionisiace din Grecia? Mircea Eliade a comentat ritualul deghizării din perspectiva androginatului: „Dacă ţinem cont de faptul că traves-tiurile erau foarte răspândite în timpul Carnavalului sau al sărbătorilor de primăvară din Europa, precum şi în cadrul unor ceremonii agricole din India, din Persia şi din alte ţinuturi ale Asiei, înţelegem principala funcţie a acestui ritual: este vorba, de fapt, de dorinţa de a ieşi din propria piele, de a-ţi depăşi propria situaţie, foarte istoricizată, şi de a căpăta o stare originală, transumană şi transistorică, ca precedând constituirea societăţii omeneşti."[8]

Menţionând *Vulcanalele,* oare predicatorul nostru făcea aluzie la sărbătorile de la 23 august care, în Roma antică, aveau rolul de a preveni incendiile, sau definea cu acest termen alte sărbători pe care putuse să le remarce şi care puteau aminti de Vulcanale? Este foarte probabil că cea de-a doua variantă trebuie reţinută. Pentru a-1 îmblânzi pe zeul Vulcan, se aprindeau focuri rituale. Gramaticianul latin Varro are o explicaţie referitoare la acest subiect:

„Volcanalia îşi revendică numele de la Volcanus, a cărui sărbătoare o reprezintă; în acea zi, poporul, pentru a-şi ispăşi păcatele, aruncă în foc fiinţe vii, *animalia."*

Un asemenea obicei ne duce cu gândul, evident, la focurile din ziua de Sfântul Ioan care pot fi confundate cu cele care se aprindeau în onoarea lui Vulcan. In acest caz, ar fi vorba de o comparaţie savantă făcută de un erudit, care a confundat două tradiţii complet străine una de alta, pentru a explica originea presupusă a unui obicei profan şi pentru a le respinge pe amândouă cu acelaşi dispreţ. De fapt, focurile de Sfântul Ioan nu provin direct din

Volcanalia, dar sunt foarte probabil expresia omoloagă a ritualurilor şi miturilor care au o origine indo-europeană comună. Vulcan era zeul-fierar confundat cu Hefaistos. Or, a doua zi după Naşterea Sfântului Ioan Botezătorul, se serbează Sfântul Eloi, care este o figură creştinată tributară vechiului zeu-fierar al celţilor. Confuzia voluntară (sau involuntară) a autorului latin s-ar explica atunci foarte bine.

Totuşi, observăm aici principala dificultate de care se lovesc toţi istoricii religiilor şi anume aceea de a găsi originea unui asemenea obicei medieval în cele ale Antichităţii latine, în condiţiile în care cele două tradiţii prezentate sunt independente una faţă de cealaltă, dar provin dintr-o origine (indo-europeană) comună. Din acest punct de vedere, este complet fals să afirmăm că sărbătoarea medievală a bufonilor „provine" din Saturnaliile Antichităţii. Este mai rezonabil să afirmăm în schimb că sărbătoarea medievală a bufonilor şi Saturnaliile provin dintr-o schemă mitologică mai veche care le este comună şi care explică unele dintre părţile lor componente.

3. Textele literare profane ne pot şi ele ajuta la cunoaşterea ritualurilor carnavaleşti medievale. Romanele despre regele Arthur şi poemele epice sunt pline de mituri. Izvoarele acestui imaginar trebuie căutate într-un trecut arhaic, deoarece este bine ştiut şi recunoscut că Evul Mediu nu-şi inventa poveştile de succes. El le extrăgea dintr-o bogată tradiţie orală şi dintr-un folclor foarte animat.

Literatura romanescă a Evului Mediu conţine numeroase mărturii asupra sărbătorilor şi marilor figuri care domină imaginarul medieval. Acestora le-am consacrat deja un studiu referitor la perioada 1170-1235. Acest inventar, limitat doar la spaţiul francez, ne-a permis să scoatem la lumină numeroase reprezentări ale ceremoniilor profane

legate de ciclul Carnavalului.[10] Ele se regăsesc în cea mai mare parte în folclorul post-medieval, fie că e vorba de sărbătorile din mai, obiceiurile de Sfântul Ioan sau de ritualurile de Lăsata Secului.

Un domeniu apropiat, şi anume literatura latină a Evului Mediu, este şi azi cea mai puţin explorată; ea este foarte bogată şi informaţiile existente aici ne conduc în timp, cu mult înaintea secolului al XH-lea, la joncţiunea Antichităţii târzii cu Evul Mediu. Ea păstrează încă multe secrete preţioase pe care nu reuşim întotdeauna să le descifrăm. Unele documente rare nu pot să nu-1 intrige pe folclorist şi pe mitolog, căci ele contrazic explicaţiile tradiţionale bazate pe raţionalism sau pe o verosimilitate de o calitate îndoielnică.

Un text satiric al arhiepiscopului Adalberon de Laon (secolul XI) ne prezintă un călugăr care se deghizează în fierar sau potcovar în prima zi a lunii decembrie. Aici, menţionarea datei este foarte importantă. Această deghizare necuviincioasă se explică foarte bine dacă luăm în considerare faptul că 1 decembrie reprezintă sărbătoarea Sfântului Eloi, meşterul argintar al regelui Dagobert. Or, în sistemul hagiografic, acest personaj creştinează o veche divinitate celtică a potcovăriei, fiind vorba, cel mai probabil, de celtul *Goibniu.* Călugărul trebuie să se deghizeze „înainte de 1 martie", adică în perioada ce corespunde exact organizării Carnavalului.

Fierarul magician reprezintă un personaj-cheie al miturilor Carnavalului. Deghizarea carnavalescă a călugărului serveşte unui scop satiric, dar el arată de asemenea că autorii medievali folosesc cu intenţii diferite (literare sau polemice) anumite trăsături împrumutate din realitatea etnografică a sărbătorilor din vremea lor. Aceste ecouri ale sărbătorilor sunt deformate în funcţie de necesitatea unei rescrieri literare, dar sunt perfect recognoscibile prin ceea ce este comun liturghiilor carnavaleşti şi folclorului, chiar şi aceluia relativ contemporan.

Cronicile medievale în limba latină oferă, în plus, o mulţime de fapte legendare pentru care autorii menţionează uneori o dată rituală cu valoare mitică. Acesta este cazul, de exemplu, al

întâlnirii cu *mesnie Hellequin* într-o cronică normandă din secolul al XH-lea. Ea este situată precis în noaptea dintre 31 decembrie şi 1 ianuarie, în timpul

calendelor din ianuarie, foarte cunoscute pentru superstițiile lor. Această *mesnie Hellequin* este un cortegiu de stafii conduse de un personaj sinistru purtând o măciucă în mână. In spatele acestuia se ascunde o mare divinitate de pe Lumea Cealaltă.

De fapt, cronica normandă, scrisă de Orderic Vital, amestecă amintiri legendare cu evocarea spaimei reale față de noapte. Ea subliniază permanența tradițiilor legendare care se îmbină foarte bine cu fapte adevărate şi care formează un amestec totodată politic şi istoric, având componente mitice ce trebuie totuşi subliniate. Acest text despre mitologia medievală reprezintă un document de o importanță primordială, îi vom rezerva un loc deosebit în studiul nostru.

Opera istoriografică a lui Grigore din Tours, care este şi mai veche încă, ar avea de câştigat dacă ar fi studiată dintr-o perspectivă atât mitologică, cât şi istorică. Ea vehiculează fără voia ei (dar Herodot începuse deja să-şi scrie cronica în acest fel) o mulțime de fapte legendare pe care istoricii le-au luat adesea drept evenimente reale. Totuşi, un studiu comparativ al acestor episoade ar demonstra caracterul foarte compozit al cronicilor medievale. Ele se inspiră dintr-un vechi fond de legende, credințe şi superstiții care susțin că se bazează pe anumite evenimente istorice. Cronicile pot avea o contribuție deosebită la cunoaşterea universului mitologic al Evului Mediu timpuriu, căci mitul şi folclorul medievale se adună în „celulele" Istoriei şi ale Literaturii, în locuri neaşteptate, dar cu toate acestea decisive.

4. Textele hagiografice reprezintă, fără nici o îndoială, sursa de informații cea mai bogată despre mitologia Evului Mediu. Ne vom referi mai ales la *Legenda de Aur* a lui Iacobus de Voragine, care este o compilație a principalelor tradiții hagiografice din secolul al XHI-lea. în realitate, numărul textelor hagiografice este incalculabil şi majoritatea lor aşteaptă încă să fie studiate sistematic sub aspectul lor mitologic. Hagiografia medievală a fost o veritabilă maşină de creştinat vechile mituri europene. Ea este fără îndoială expresia cea mai desăvârşită a mitologiei creştine a Evului Mediu. Aşa cum a scris odinioară Pierre Saintyves, legendele hagiografice sau suferințele martirilor nu sunt adesea nimic altceva decât un amestec de elemente luate din

tradiția populară. Este important să fim conştienți de acest lucru şi să nu ne lăsăm ispitiți de aparenta lor istoricitate.

Astăzi, studierea legendelor hagiografice nu poate fi făcută dintr-o perspectivă strict istorică sau istoricistă. Nu are sens să te întrebi dacă un sfânt sau altul a trecut, efectiv, printr-un oraş sau altul din Franța la o dată anume. Hagiografia medievală este un gen literar ca oricare altul, cu codurile şi ritualurile sale narative, cu tematica şi imaginarul său. In Evul Mediu, acest gen nu răspunde decât arareori exigențelor unei logici istorice riguroase; el se bazează, în schimb, pe o plăsmuire premeditată din punct de vedere ideologic şi cultural, precum şi pe un anumit număr de reguli uşor de depistat de îndată ce nu te mai laşi păcălit de aspectul miraculos conținut în aceste texte. Mulți sfinți au fost inventați pentru a sluji operațiunii de creştinare sau din rațiuni economice (trebuiau atraşi pelerinii într-un sanctuar sau altul). Multe vieți ale sfinților au fost fabricate şi reproduse pornind de la modele anterioare, adesea şi ele inventate. Este inutil să vrei să citeşti legendele hagiografice numai în lumina istoriei. Ele ne învață mult mai multe prin conținutul lor imaginar şi mitic decât prin pretinsa lor mărturie istorică. Hagiografia medievală s-ar putea defini ca reformularea creştină a unui anumit număr de

motive mitologice păgâne, adică precreştine (în special celtice). Ca şi în arheologie, textul hagiografic trebuie curăţat de patina sa creştină pentru a găsi în profunzime un număr de motive arhaice care fac trimitere la un fel de „gândire sălbatică" total necunoscută creştinismului. Un text hagiografic nu mai poate să fie citit, în zilele noastre, în mod superficial sau naiv; el îşi găseşte în mod necesar locul într-un sistem codificat de motive, o memorie mitologică, ce poate explica amestecul de creştinism şi păgânism al unor ritualuri consacrate sfinţilor pe care-i celebrează.
Celor care le analizează din perspectiva supranaturalului, textele hagiografice le oferă multe avantaje. Ele sunt foarte conservatoare şi conţin uneori detalii de o precizie incredibilă, detalii relevante referitoare la mentalitatea Evului Mediu timpuriu. S-ar putea vorbi în cazul acestora de un veritabil fetişism al cuvântului şi al motivului. în plus,

ele se înscriu într-un timp istoric uşor de stabilit (originale sau copii ale manuscriselor) şi într-un timp ritual (ordinea zilelor şi sărbătorilor) care păstrază cadrul calendaristic al miturilor păgâne. Din prezenţa anumitor evenimente în viaţa unor sfinţi se pot desprinde anumite aspecte mitologice aflate în relaţie cu sărbătorile păgâne pe care le creştinează, mai ales atunci când aceşti sfinţi sunt sărbătoriţi în apropierea uneia sau alteia din datele calendarului precreştin (sau carnavalesc).
Aşa cum a subliniat Claude Gaignebet, un sfânt nu este în mod obligatoriu succesorul unei figuri păgâne într-un anume moment al anului. Literatura hagiografică reprezintă astfel un veritabil „cod mitologic păgân" a cărui descifrare rămâne încă imposibil de făcut în zilele noastre (mai ales pentru specialiştii hagiografiei creştine care încă mai cred uneori că un sfânt este sărbătorit în ziua în care se aniversează moartea lui). De altfel, este fals să susţinem că miturile anterioare creştinismului nu s-au păstrat şi că ne lipsesc documentele referitoare la ele. Aceste documente sunt, dimpotrivă, mai mult decât numeroase. Miturile precreştine au fost conservate sub formă de secvenţe, dar au fost păstrate într-un veritabil puzzle hagiografic care s-a construit de-a lungul întregului Ev Mediu. Nouă nu ne mai rămâne decât să învăţăm să le citim şi să le decriptăm.
Singura metodă care poate discerne în mod pertinent din textele hagiografice elementele de cultură păgână pe care acestea le conţin, precum şi gândirea mitică autentică ce le guvernează, este cea comparativă.
Exemplul cel mai elocvent este, în mod sigur, cel al Sfântului Blaziu sărbătorit la 3 februarie. Or, această zi este cea pe care Rabelais o recunoaşte ca fiind data de naştere a lui Gargantua. Cultul Sfântului Blaziu a fost analizat foarte minuţios de către Claude Gaignebet." Se spune că acest sfânt episcop al Armeniei ar fi salvat de la moarte un copil care risca să moară sufocat cu un os de peşte. Se mai spune că Blaziu avea harul de a vorbi cu animalele sălbatice şi de a se face înţeles de către acestea. Sfântul Blaziu a fost, pe toată perioada Evului Mediu, sfântul protector al celor ce aveau dureri de gât. în ziua de 3 februarie se naşte deci Gargantua, fiul lui Grandgousier şi al

Gargamellei, erou al gâtului, al ospăţului carnavalesc şi al vorbirii inspirate. Blaziu ne mai aminteşte şi de personajul maestrului Blaziu, scribul lui Merlin, bine cunoscut personaj din romanele arthuriene.
5. Iconografia medievală (manuscrise, capiteluri ale bisericilor romane etc.) constituie un domeniu destul de neglijat în ceea ce priveşte cunoaşterea ritualurilor carnavaleşti medievale. într-adevăr, interpretarea documentelor iconografice este adesea delicată şi uneori prilejuieşte exagerări savuroase. Ce nu se poate imagina plecând de la un detaliu mai neobişnuit, sau de la o caracteristică necuviincioasă atribută greşit unui sfânt? Oare în acest mod nu ajungem să

inventăm false tradiții, îndepărtate sau chiar exotice pentru nişte detalii care îşi găsesc o explicație simplă în realitatea miturilor autohtone şi a trecutului celtic recent, respectiv, preceltic?

După stabilirea şi studierea surselor, ne mai rămâne să integrăm rezultatele cercetării comparative într-un cadru demonstrativ fără a altera prea mult materialul descoperit. într-adevăr, dacă admitem că în Evul Mediu există o „mitologie" vie, atunci ea se celebrează prin ritualuri şi sărbători. Este adevărat că este imposibil să disociem ritualurile de mituri. De aceea, pentru evitarea oricărei construcții teoretice artificiale, ni s-a părut mai potrivit să adoptăm un plan calendaristic şi nu unul alfabetic, în ciuda revenirii aceloraşi ritualuri la date diferite, în mai multe studii anterioare prezentului eseu, am mai reperat în folclorul european urme ale practicilor rituale mai mult sau mai puțin răspândite şi adesea neînțelese; apoi, am încercat, cu ajutorul textelor medievale, să le prezentăm logica şi continuitatea ascunsă ochiului neavizat. Astfel ni se dezvăluie puțin câte puțin o arhitectură mentală hotărâtoare atât pentru înțelegerea literaturii medievale, cât şi a poveştilor folclorice care îşi au sursa în acelaşi patrimoniu.

Această lucrare nu doreşte decât să inițieze cercetări mai vaste şi mai sistematice. Ea nu face altceva decât să stabilească nişte jaloane pentru viitoarele studii. Aşadar, nu trebuie să i se ceară o exhaustivitate pe care ea nu afirmă că o are. Pornind de la exemple precise,

lucrarea doreşte mai ales să pună în valoare anumite probleme hagiografice incorect evaluate până în zilele noastre. Ea readuce în discuție modalitățile de lectură a acestor texte care conduc la false certitudini sau... la reale incertitudini.

NOTE

/. *Sandi Gregarii Magni registrum epistularum,* Turnout,1982 *(Corpus Christianorum, series latina,* CXLA). A se vedea şi *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie,* articolul despre „păgânism".

2. Le Carnaval, Paris, Payot, 1974, p.18.

3. Ale sale *Otia imperialia (Recreations imperiales)* constituie o veritabilă comoară de folclor medieval. A se vedea traducerea lui A. Duchesne sub titlul *Le Livre des Merveilles,* Paris, Belles Lettres, 1992.

4. Ch. Hefele, *Histoire des conciles d'apres Ies documents originaux* (traducerea franceză după ediția a Ii-a în limba germană din 1873-1882), Paris, 1907, voi. III/2, pp. 837-843.

5. *L'Artiste,* 8 februarie 1845. Text reluat în *En marge des Illumines* (ediția Lemaître), Paris, Garnier, 1966, pp. 384-387.

6. C. Vogel, *Le Pe'cheur et la Pe'nitence au Moyen Age,* Paris, Le Cerf, **1969, p.101.**

7. Patrologie latine, 89, 1036-1050; U. Engelmann, *Der bl. Pirmin und sein Missionsbuchlein,* Konstanz, 1959.

8. M. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne,* Paris, Gallimard, 1962, p. 163.

9. G. Dumezil, *Fetes romaines d'e'teet d'automne,* Paris, Gallimard, 1975; despre Volcanalia, p. 61.

10. Ph. Walter, *La Memoire du temps: fetes et calendriers de Chretien de Troyes âLa Mort Artu,* Paris, Champion, 1989.

11. în *A plus băut sens,* Paris, Maisonneuve er Larose, 1986, 2 volume.

I

CARNAVAL ENIGMA UNUI NUME

„Pantagruel zări lângă uşa sălii cățelul lui Gargantua, pe care el îl numea Kyne."

Rabelais, *Cartea a treia,* 35

A consulta o mitologie înseamnă a cerceta termenii pe care îi conține. Or, şi în zilele noastre,

cuvântul *Carnaval* reprezintă o enigmă pentru filologi. Dacă vom consulta cele mai bune dicționare etimologice pe această temă, vom fi din ce în ce mai nedumeriți şi nu vom obține decât nişte incertitudini năucitoare sau constatări îndoielnice. Etimologia prea puțin sigură, explicațiile artificiale, atestările tardive, pe scurt, toată ceața etimologică ce învăluie cuvântul *Carnaval* este revelatoare în legătură cu impasurile unei anumite lexicologii care ignoră antropologia sau istoria religiilor. Putem oare scrie istoria cuvintelor dacă ignorăm istoria lucrurilor la care aceste cuvinte fac referire? Nu credem că ar fi posibil. Şi totuşi, asta pare să se fi întâmplat cu cuvântul *Carnaval.*

Incertitudinea dicționarelor

Recentul şi monumentalul *Tresor de la langue frangaise* rezumă în aceşti termeni accepțiunea actuală dată de către ştiința etimologică enigmei cuvântului *Carnaval:*

„împrumutat din italianul *carnevalo* (-le) atestat în secolul al XlII-lea, alterare poate favorizată de latinescul *Natale,* «Crăciun». Din latina medievală *carnelevare* (965 în Latium), atestat în Italia de Nord în secolul

al Xll-lea compus din *carne* «carne» şi din *levare,* fie cu sensul de «a scoate» (cf. expresiei concurente din Italia *carne laxare),* fie prin denaturarea hazlie a formulelor *jejunium levare* «a ține un post» sau *jejunium levare de carne* «a se abține de la carne». Atestarea din 1268 ar putea fi datorată unei relații locale cu negustorii toscani (cf. FEW v. 2, p. 391b). Primul sens ar fi fost deci «[intrarea în] post», apoi «ajunul intrării în post», printr-o evoluție semantică paralelă cu cea de *post propriu-zis."*

Este bine să discutăm cel puțin două puncte ale acestei notițe care, în ciuda unei aparențe convingătoare, prezintă elemente puțin mulțumitoare. Două obiecții principale pot exista la interpretarea creştină a Carnavalului, pe care o preia de la autorii medievali fără a o comenta în vreun fel.

Prima obiecție este de ordin lingvistic. Relația între *carnevalo* şi *carnelevare* este discutabilă din punct de vedere lingvistic şi nesigură din punct de vedere filologic. Ar trebui să distingem o etimologie ştiințifică şi o etimologie medievală. Relația între *carnavalo* şi *carnelevare* aparține în fapt „figurii etimologice" din tratatele de retorică, mai apropiate de jocul de cuvinte decât de vreo derivare lingvistică.

Urmează o obiecție antropologică. Etimologia prin *carne levare* nu este acceptabilă deoarece cuvântul *Carnaval* nu desemnează doar Miercurea Cenuşii care ar fi, conform acestei interpretări, perioada în care carnea este „scoasă" *(carne-levare).* Cuvântul nu defineşte doar perioada în timpul căreia trebuia să spunem „adio" (în latină, *vale)* cărnii *(carne-vale).* De fapt, aşa cum explică cea mai mare parte a dicționarelor actuale, *Carnaval* desemnează perioada de divertisment care începe la Bobotează (Epifania Domnului) şi se sfârşeşte în prima zi de post (Miercurea Cenuşii). Şi totuşi, această definiție a Carnavalului nu este suficientă, căci există mai multe perioade carnavaleşti în timpul anului, motiv pentru a evita jocul etimologic referitor la *carne levare.* N-ar fi un paradox să denumim „momentul în care se renunță la carne" *(carne-levare)* momentul din an în care aceasta se consumă din abundență?

r

în plus, din acest punct de vedere, fiecare vineri în care creştinul nu consumă carne ar reprezenta o zi din Carnaval, ceea ce de fapt nu este adevărat. Discuția etimologică trebuie, în consecință, să fie reluată pornind de la alte premise.

Cuvântul Carnaval *în Evul Mediu*

în sprijinul unei însemnări din *Tresor de la langue frangaise,* putem invoca atestarea în Evul

Mediu a unor forme precum *carne-levale,* mai întâi într-un *ordo* („manual de liturghie") milanez din 1130, sau a formei *carnelevamine,* atestată într-o cartă din 1195. Asemenea cuvinte, totuşi, nu fac decât să încurajeze confuzia. *Carnaval, carnelevamine* sau *carnelevale* par a se substitui reciproc: aceşti termeni definesc una şi aceeaşi realitate în trei forme diferite. De ce atâtea varietăți de formă? Să fie vorba de nuanțe dialectale sau există, cu adevărat, mai multe denumiri ale Carnavalului?
Folosind diversele forme citate, clericii medievali mizează, de fapt, pe cuvântul Carnaval pentru a extrage „etimologia" presupusă. Cât despre etimologiştii moderni ce să mai spunem; ei cad în aceeaşi ispită a pseudo-etimologiei cuvântului Carnaval, atestată deja în Evul Mediu. Se ştie că în acea perioadă se miza mult pe cuvinte nu atât într-un scop umoristic sau ironic, cât mai ales pentru a explica şi interpreta textele vechi hermeneutice.'
Problema constă în a face cuvintele şi numele să vorbească pentru a releva semnificația generală conformă învățămintelor Bisericii. Isidor din Sevilla a lăsat o carte de etimologie care este tămăduitoare din punct de vedere al felului în care erau manevrate cuvintele în Evul Mediu pentru a exprima ceea ce se trebuiau să exprime. Isidor declară:
„Etimologia reprezintă originea cuvintelor atunci când elementele care compun semnificația unui verb sau a unui substantiv sunt reunite într-o explicație. Aristotel a denumit-o «simbol» şi Cicero *«adnotare»*

deoarece ea ne arată *(nota)* sensul substantivelor şi verbelor care reprezintă realitatea dându-le referentul. De exemplu, «flumen» (fluviu) vine din «fluendo» (a se scurge) deoarece s-a mărit curgând."[2]
Cu o asemenea concepție asupra etimologiei, orice divagație este posibilă şi cuvântul *Carnaval* a suferit riscurile acestei curioase metode de elucidare medievală. Etimologia *per syllabas* (prin decuparea silabelor, asemănător cumva unui rebus) înlocuieşte explicația lingvistică în Evul Mediu. De aici, incertitudinea cuvântului *Carnaval,* cercetat ca venind din *carnelevale* (sau din *carniprivium,* atestat în secolul al XlII-lea la Gervais din Tilbury) ce permite apariția fenomenelor pseudo-etimologice. Fiecare silabă a cuvântului încearcă să însemne ceva referitor la un omonim atestat în limbajul epocii. Această manipulare etimologică va permite o explicație creştină a cuvântului în conformitate cu doctrina Bisericii. Dacă cuvântul *Carnaval* ezită între mai multe terminații, el începe mereu cu aceeaşi rădăcină: *carn(e)-;* acest fapt pare să ne arate că clericii reinterpretau sfârşitul cuvântului pe care-1 foloseau, fie nu-1 identificau prea bine (ei simțeau nevoia de a readuce necunoscutul în ceva cunoscut şi înlocuiau partea finală a cuvântului cu alți termeni care le păreau mai clari şi mai familiari), fie pentru că încercau să ascundă un cuvânt tabu care făcea trimitere la realități prea nelegiuite şi de nemărturisit de către credința lor creştină: *Carnaval* a fost astfel creştinat în *carne levare* şi *Carnaval,.a* însemnat „a înlătura carnea", căci Biserica ce combătea credințele şi ritualurile păgâne voia să justifice în fața credincioşilor abstinența în postul Pastelui; ea dorea să obțină astfel dispariția Carnavalului, dându-i un nou sens: postul de Paşte. Totuşi, la origine, cele două perioade erau perfect distincte şi chiar diametral opuse şi am avea tot dreptul să fim surprinşi de o asemenea confuzie terminologică.
Este semnificativ faptul că formele astfel manipulate ale cuvântului *Carnaval* se regăsesc mereu în texte de orientare clericală sau scrise de ecleziaşti. In plus, în spatele acestei manevrări lingvistice

r

regăsim o formă de superstiție tipică mentalităților primitive. A numi o divinitate (şi Carnaval ar fi atunci o divinitate) poate fi periculos, deoarece pomenirea numelui i-ar da o putere nefastă asupra omului şi asupra lumii. în schimb, mascarea numelui îl face pe acesta inofensiv şi permite folosirea lui oricând. Memoria este atunci confuză, ca şi tradiția la care acest nume ne trimite.

Un lucru este sigur: cuvântul *Carnaval* nu este atestat în franceză înainte de anul 1268. Vom nota totuşi că absența atestării scrise nu înseamnă nicidecum că acest cuvânt sau altul înrudit ar fi inexistente în tradiția orală.[3]

Un text citat în dicționarul lui Godefroy şi care provine din regiunea Bouillon menționează, în 1268, *nuyct de quarnivalle* (noaptea carnavalului). Este prima apariție franceză a cuvântului într-o grafie care poate conduce la o consonanță italiană. Italia să fie țara spre care trebuie să ne îndreptăm pentru a cunoaşte originea cuvântului? Poate, dacă luăm în considerare mărturiile despre o veche divinitate italică, anterioară creştinismului: zeița *Cama.*

Cama, zeița bobului si a slăninei

Carna şi *Carnaval:* se constată asemănarea celor două nume. Primul pare chiar înscris în al doilea. Trebuie totuşi să precizăm că această asemănare exterioară nu înseamnă, în mod obligatoriu, o derivare directă sau un împrumut savant din Occidentul medieval pe un text al Antichității. O rădăcină indo-europeană înrudită cu *Carna* şi comună cu *Carnaval* si *Carna* putea să fi servit drept sursă de refacere acestei evoluții. înrudirea indo-europeană trebuie reținută aici ca titlu de ipoteză. Putem, totuşi, să revenim la zeița Carna pentru a regăsi un context mitologic care să ne permită să vorbim despre cuvântul *Carnaval.*

Cine este Carna? Ovidiu evocă acest personaj mitic în *Fastele.* Lucrarea poetului latin constituie un prețios repertoriu al miturilor şi ritualurilor din Italia antică, clasate după ordinea calendarului. El

oferă o documentare asupra religiei romane arhaice, cel puțin pentru primele şase luni ale anului, căci doar jumătate din lucrare a fost păstrată.

Să precizăm, mai întâi, că zeița Carna este sărbătorită la calendele lunii iunie. Această poziționare calendaristică semnalează rolul deosebit al cultului şi ritualurilor care-i sunt asociate (calendele constituie un timp anume al calendarului roman).

La Roma, la întâi iunie se fixau crengi de măceş deasupra ferestrelor şi uşilor pentru a alunga strigoii care rod măruntaiele nou-născuților. în *Faste,* Ovidiu povesteşte de ce măceşul „îndepărtează de uşile caselor toate accidentele nefericite".

„Există nişte păsări nesățioase, dar nu cele care furau mâncarea de pe masa lui Phinee, ci alte păsări din aceeaşi rasă: un cap mare, ochi ficşi, un cioc croit anume pentru pradă. Au pene albe şi ghearele coroiate. Ele zboară doar noaptea: pândesc copiii nesupravegheați de dădacă şi le sfâşie trupurile înhățate din leagănele lor. Se zice că scormonesc cu ciocurile lor în stomăcelele pline cu lapte şi se îmbuibă cu sângele pe care-1 beau. Sunt numiți «strigoi», iar numele lor vine de la țipătul strident pe care-1 scot în nopțile de groază."[4]

Ovidiu ne relatează apoi blestemul care se abate asupra lui Procas, un bebeluş de cinci zile. Atacat de strigoi, copilul este pur şi simplu sfâşiat de monştri. Atrasă de zgomot, dădaca cere ajutor. O femeie cu numele de *Grane* (este vorba despre zeița Cama[5]) se oferă să vindece copilul:

„îndată ea atinge de trei ori uşile cu o creangă: apoi, cu aceeaşi creangă atinge pragul de trei ori. Ea stropeşte cu o apă care avea puteri magice, intrarea. Apoi ia în mâini măruntaiele crude ale nou-născutului de două luni: «Păsări ale nopții, spunea, cruțați aceste măruntaie de copil. Vă ofer drept sacrificiu o mică victimă în locul unui copilaş: luați, vă rog, inimă pentru inimă, carne pentru carne. Vă dăruim această viață pentru alta şi mai prețioasă». După ce a făcut

această libație, ea expune în aer liber

măruntaiele sfâşiate şi interzice celor care asistă la ceremonie să privească: apoi, pune ramura de măceş, ca dar lui Ianus, pe mica fereastră care lumina camera. Se spune că din acea zi păsările au cruțat leagănul, copilul şi-a recăpătat culoarea inițială."
Macrobiu, un scriitor din Antichitatea târzie, aduce precizări complementare asupra cultului zeiței Carna:
„Unii au crezut că luna iunie a fost numită astfel după Junius Brutus, primul consul al Romei, deoarece, Tarquinius fiind vânat în această lună, la calendele lui iunie, Brutus l-ar fi sacrificat Carnei pe muntele Caelius pentru împlinirea unui legământ. Se crede că zeița Carna supraveghează organele vitale ale omului. Ei i se cere, prin urmare, să păstreze în stare bună ficatul, inima şi în general viscerele care sunt în corp şi cum datorită sufletului şi prefăcătoriei care-1 făceau să treacă drept „brutus" reuşise să schimbe regimul rău de guvernare, tot acestei zeițe, patroană a organelor vitale, i-a consacrat un templu. - 33: Se oferă drept sacrificiu pentru Carna piure de bob şi slănină, alimente care aduc cea mai mare putere corpului. Cum bobul matur este folosit în cultul acestei luni, calendele lui iunie sunt numite popular «calendele bobulu»."[6]
Printre ritualurile consacrate Carnei sunt menționate mai întâi ofrandele alimentare. I se oferă Carnei piure de bob şi slănină. Fiind vorba de slănină, produs de carne prin excelență nu ne va fi greu să subliniem aspectul său „carnavalesc". Carnații, jambonul şi celelalte preparate din carne grasă fac parte din gastronomia carnavalescă încă de demult. Carnaval înseamnă multă mâncare, un consum exagerat de hrană, ospețe gargantueşti sau pantagruelice, şi asta în oricare loc de desfăşurare a Carnavalului. Un astfel de ritual pare în acord cu rădăcina pe care cea mai mare parte a etimologiştilor o recunosc în Carnaval: *caro,* „carnea". De altfel, în franceza veche, cuvântul care 1-a precedat pe cel de Carnaval era *Carnage* (sau *Charnage)* care aminteşte de un sacrificiu ritual de carne, probabil pentru un ospăț grandios şi sacru. în plus, Carna este protectoarea forțelor vitale pe

care le întăreşte datorită virtuților nutritive deosebite care se atribuie unor feluri de mâncare. Ovidiu pare să confirme această interpretare comentând ritualul:
„Mă întrebi de ce, la aceste calende, ne ospătăm cu carne grasă şi de ce facem un amestec de grâu şi bob? Cama este o zeiță antică, ea continuă să-şi mănânce alimentele de altădată şi disprețuieşte mâncărurile exotice. [...] Porcul era apreciat, cu un porc înjunghiat erau marcate zilele de sărbătoare, precum şi cu bob şi grâu tare care erau produse de pământ. Oricine consumă, la al şaselea calende, această mixtură este ferit, se spune, de dureri de pântece."
Dar de ce bobul are un loc privilegiat în cultul Carnei? Este liantul între ritual şi mit care poate să fie explicat tot cu mărturia lui Ovidiu.
Regele şi bobul
Mitul despre bob se regăseşte în lumea latină, ascociat cu cel al Fabienilor al căror nume vine chiar din latinescul *faba* însemnând *„ la feve"* (bob). Fabienii erau o confrerie de tineri fideli lui Remus, fratele geamăn al lui Romulus. Erau celebrați la idele lui februarie, în ziua de 13 a lunii, într-o perioadă eminamente „carnavalescă" a anului. Claude Gaignebet, în lucrarea sa despre Carnaval, reaminteşte şi comentează vitejia Fabienilor, aceşti oameni ai bobului *{feve).*
Nu vom fi deloc surprinşi să regăsim aşa-numitul *„carnage"* şi ospățul ritual care unea comunitatea mesenilor: „Cu ocazia unei serbări a Faunului, pe vremea gemenilor fondatori,

atunci când fiecare se pregătea să guste din măruntaiele unei capre sacrificate, hoții au furat turma de vite. Fără să mai piardă timpul cu îmbrăcatul, ei pornesc în urmărirea animalelor. împreună cu Fabienii săi, Remus a reuşit să recupereze turma şi, întors primul pe locul sacrificiului, a strigat: «Doar învingătorii se vor ospăta». Romulus, sosit prea târziu, nu mai găseşte decât oase goale şi regretă că fratele său şi apropiații acestuia

au fost mai norocoşi decât el şi Quintilienii săi. Lupta dintre cele două grupuri de tineri, luptă rituală, se încheie aici prin triumful ființelor aflate cel mai aproape de sălbăticie: cei care, urmare a caracterului lor antisocial, vor fi excluşi mai apoi din cetate."[7]
Ovidiu plasează episodul în ianuarie. Vergiliu, în cartea a opta a *Eneidei,* îi consacră o dezvoltare considerabilă. Trebuie să subliniem că *„lafeve"* (bobul) are, din Antichitate, o foarte bogată istorie mitologică. Se ştie că Pitagora 1-a exclus din alimentația sa deoarece îl asocia cu sângele, deci cu un animal, o hrană contrară regimului său vegetarian. Cicero *(De Divinatione)* credea că bobul era impur, că strica sângele, că producea umflarea pântecelui, că excita senzualitatea şi provoca vise urâte. Bobul nu era oare hrana carnavalescă prin excelență, cea care umflă burta şi care-1 face pe om asemenea unei femei gravide? Numeroase confrerii din Carnaval se amuză pe ambiguitatea acestei balonări.
Claude Gaignebet a amintit de altfel că, potrivit literaturii pitagoreice, bobul încolțeşte după patruzeci de zile. El se supune astfel pulsației exacte a timpului carnavalesc fondat pe cifra 40 (postul = patruzeci de zile înainte de Paşte. înălțarea = patruzeci de zile după Paşte). De ce sa ne mai mirăm dacă se regăseşte în ritualurile Carnavalului şi mai ales în cele ale Bobotezei? Căci bobul, se ştie, apare în Prăjitura regilor. Cel care găseşte acest bob în porția lui devine regele efemer al sărbătorii. E vorba de un rege „pentru amuzament" căci această regalitate, ca să-i spunem aşa, în contratimp, se înscrie în perioada carnavalescă.
Astfel Carna, zeița bobului, ne introduce în misterele liturgice ale Carnavalului, chiar dacă sărbătorirea ei la 1 iunie pare străină calendarului carnavalesc. în realitate, există, aşa cum a arătat G.Dumezil[8], un strâns raport între zeița calendelor lui iunie (Carna) şi zeul calen-delor lui februarie (Helernus). Carna este fiica lui Helernus; ea apare din „însămânțările" făcute pe locul cultului lui Helernus: „Data jertfei în cinstea lui Helernus (calendele lui februarie), filiația enunțată de către Ovidiu între Helernus şi Carna, zeița care asistă la transformarea alimentelor în carne şi a cărei sărbătoare (calendele lui iunie)

este numită *Kalendae fabariae,* permit, raportându-ne la prescripțiile agronomilor, să înțelegem rolul acestui zeu: el protejează bobul de trei luni şi în general plantele legumicole de primăvară."
Zeița italică Carna sau omologul său celtic nu-şi va găsi o reîncarnare directă în creştinismul medieval. Teologia rezumată prin Carna este mult prea dur condamnată de către Biserică. De altfel, după Carnaval, Biserica va impune postul şi interzicerea oricărui aliment din carne, ca şi cum acest tabu alimentar periodic trebuia să exorcizeze definitiv figura păgână, precum şi toate obiceiurile legate de mâncare pe care aceasta le încuraja.
Suntem conduşi prin urmare, logic, să ne punem următoarea întrebare: există oare un mit al Carnavalului care să reunească toate ritualurile perioadei? Folclorişti precum Arnold van Gennep au negat tot timpul existența unui astfel de mit. Cunoaşterea, de către ei, adesea superficială şi limitată a literaturii universale, nu le-a permis să sesizeze că în spatele unor scheme literare incongruente se ascund rămăşițele unui sistem mitologic perfect coerent. Astfel, trebuie să descoperim, sub patina literară a unui text medieval, sistemul structurat al miturilor şi ritualurilor care a servit la organizarea materiei narative a lucrării despre care este

vorba. De asemenea, trebuie să dovedim că aceste mituri şi ritualuri aparţin perioadei carnavaleşti şi că ele reprezintă osatura acestei perioade. Numai o metodă comparativă poate avea oarecare şansă de a ajunge la rezultate concrete. Dintr-un text izolat nu se poate deduce nimic. In plus, o povestire, oricare ar fi ea, poate fi înşelătoare. Există însă un criteriu de comparare a cărui valoare este de necontestat: ritualul calendaristic.
într-adevăr, literatura medievală, care-şi împrumută subiectele dintr-o veche tradiţie orală, a păstrat mai bine ritualurile şi miturile, fără îndoială deoarece mitul constituie materia primă a povestirii şi fiindcă de-a lungul timpului acest mit primordial se metamorfozează conform cu adaptările şi rescrierile literare; el sfârşeşte prin a deveni de nerecunoscut datorită capacităţii de a se „topi" în povestirea romanescă. în schimb, ritualul este relativ fix în forma sa exterioară, schimbându-şi uneori semnificaţia în funcţie de contextele în care apare.

La Manekine si Carnaval
Mărturia unui text literar din secolul al XUI-lea ne prezintă un context legendar care va completa datele precedente; aici se observă foarte bine legătura unui ritual şi a unei date carnavaleşti. E vorba despre *La Manekine,* un roman scris de Philippe de Remy spre mijlocul secolului al XlII-lea. Iată un scurt rezumat.
Un rege al Ungariei este căsătorit cu o femeie foarte frumoasă care i-a dăruit o fiică superbă numită Joie. înainte de moarte, regina îi cere soţului să se căsătorească după dispariţia ei cu o femeie asemănătoare ei, ceea ce regele promite bucuros. El le cere baronilor să-i găsească o soţie la fel de frumoasă ca defuncta regină. Căutările lor sunt zadarnice. Până la urmă, o singură femeie ar putea corespunde dorinţei regelui şi reginei moarte: Joie. Regele Ungariei este sfătuit să se căsătorească cu propria-i fiică.
Tatăl îi declară fiicei intenţiile sale, dar ea refuză cu tărie această căsătorie împotriva firii. Deşi hotărârea lui de a se căsători este fermă şi irevocabilă, el îi acordă fiicei sale un răgaz până la sărbătorirea întâmpinării Domnului. Pentru a scăpa de această căsătorie fatală, Joie îşi mutilează pumnul stâng şi aruncă ciotul într-un râu. Tatăl o condamnă atunci să fie arsă pe rug.
în ziua de întâmpinarea Domnului, seneşalul, cuprins de milă, o urcă pe Joie pe o ambarcaţiune fără cârmă şi o lasă în voia valurilor. Plutind în derivă, Joie ajunge în prima duminică din post la regele Scoţiei, care o întâmpină şi o numeşte imediat „La Manekine". El se îndrăgosteşte de Joie, în ciuda ostilităţii mamei sale care este disperată văzându-şi fiul îndrăgostit de o schiloadă. Regina-mamă pune la cale o răzbunare.
Căsătoria fetei cu regele Scoţiei are loc în cele din urmă şi aceasta va fi curând însărcinată. Plecat în Franţa pentru un turnir, regele Scoţiei nu va putea asista la naştere. La Manekine vrea să-şi înştiinţeze soţul despre naşterea fiului său Jean, dar scrisoarea va fi interceptată de către regina-mamă; aceasta o va înlocui cu o altă misivă prin care-1 anunţa, din contră, că La Manekine a dat naştere unui monstru. Regele Scoţiei cere familiei să aibă grijă de mamă şi de „copil", dar scrisoarea este interceptată de soacra tinerei femei şi înlocuită cu o altă scrisoare prin care ordonă scoţienilor s-o ardă pe Manekine şi pe fiul ei. Povestea precizează că toate acestea se petreceau în ultimele zile ale Carnavalului, la apropierea Postului.

Disperat din pricina acestei condamnări, seneşalul înlocuieşte pe Manekine şi pe fiul ei cu două *simulacres* din lemn, lăsând să se creadă că au fost cu adevărat arşi. în realitate, cei doi condamnaţi vor fi lăsaţi în voia valurilor, într-o barcă ce va pluti în derivă până la Roma, unde cuplul se va reuni în Duminica Floriilor. La Manekine îşi va regăsi şi mâna în ziua de Paşte.
De-a lungul acestei naraţiuni, brodate pe o povestire populară foarte răspândită, apar date rituale din calendarul popular şi liturgic, în ziua de întâmpinarea Domnului (2 februarie),

regele vrea să se căsătorească cu fiica sa. Trei zile mai târziu, ea este lăsată în voia valurilor pe o barcă ce ajunge în Scoția, în prima duminică din Post (duminica şomoioagelor aprinse). Ea se căsătoreşte cu regele Scoției în ziua de Rusalii. Doi ani mai târziu, în ianuarie, ea naşte un fiu. La începutul postului, regele plecat în călătorie revine în Scoția, dar află că barca în care se află soția şi fiul său, salvați *in extremis* de rug, a fost lăsată în voia valurilor. în această intrigă narativă, o zi merită, în mod deosebit, să fie subliniată: cea a duminicii şomoioagelor aprinse (sau prima duminică din post). Această zi-cheie din calendarul carnavalesc este asociată unui rug pe care trebuia să ardă La Manekine de două ori. Este vorba, evident, despre reînvierea riturilor de incinerare pe care folclorul carnavalesc le-a păstrat bine până astăzi. Există obiceiul de-a arde, în ultima zi a Carnavalului, simulacrul unui uriaş sau uriaşe, încarnări rituale ale zilelor de dulce. De atunci, La Manekine şi fiul ei nu vor fi altceva decât înlocuitorii uriaşului şi al uriaşei din Carnaval care se ardeau pe rug în primele zile ale postului.
Totuşi, nu trebuie să facem din riturile carnavaleşti menționate în *La Manekine* o simplă aluzie literară strecurată de romancier în povestirea sa. De fapt, este povestea Manekinei însăşi care constituie versiunea folclorizată (şi parțial crestinizată de Philippe de Remy) a unui autentic mit al Carnavalului. Cu o precizie exemplară, narațiunea menține datele rituale în relație cu mitul pe care-1 evocă. Mărturia paralelă a tradiției folclorice va permite sublinierea importanței acestei conservări.

Povestea *La Manekine* ne aminteşte de o altă poveste, *Peau d'âne (Piele de măgar).* Un rege văduv vrea să se căsătorească cu fiica sa (motivul incestului este comun celor două texte), dar aceasta se îmbracă cu b piele de măgar şi va păzi gâştele până ce un Făt-Frumos o va descoperi şi o va salva din această situație tragică. Tema incestului care se regăseşte în cele două povestiri subliniază înrudirea destinelor celor două personaje şi ne determină să ne întrebăm: La Manekine cu mâna tăiată şi Piele de măgar nu pot fi oare avataruri legendare ale unuia şi acelaşi personaj care ar trimite la aceeaşi figură mitică?
Pentru a răspunde la această întrebare, nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de denumirea de *Peau d'âne* (Piele de măgar). Noel du Fail în secolul al XVI-lea, în *Contes d'Eutrapel (Poveştile lui Eutrapel),* citează povestirea tradițională *Cuir d'anette.* Acest titlu trimite la o denumire originală a poveştii *Peau d'âne* care nu poate lăsa nicidecum să planeze îndoiala asupra personajului însuşi.
Pielea măgarului nu este cea a unui măgar, ci mai degrabă a unei *anette* (păzitoare de rațe), adică a unei *ane* mici sau *cane. Anette,* format din latinescul *anas* (rățoi), desemnează şi *cane* (rața) în secolul al XV-lea în limba populară. *Anette* n-are nici o legătură lexicală cu *âne,* ci mai degrabă cu alte cuvinte ca *ane, anille, enille* etc. Am putea presupune că *Peau d'âne* se chema aşa pentru că purta în mod primitiv o piele de rață; această particularitate ar putea-o înrudi cu unele femei-păsări din mitologia celtică. Mitul Carnei nu aminteşte oare existența femeilor-păsări (şi căpcăuni), atrase în mod deosebit de carnea de om şi de copil? Ele constituie, fără îndoială, analogul latin al femeilor-păsări din tradiția celtică. în numele La Manekine se ascunde numele de *ane* (sau de *cane)* care ar putea să ne ofere cheia mitologică a personajului. Forma primitivă a numelui său ar putea să fie *Anekine,* pe care scriitorul din secolul al XlII-lea îl va reinterpreta în *Manekine,* ca aluzie fără îndoială la mâna *(main)* sa tăiată. Cuvântul *mannequin* nefiind atestat înaintea romanului *La Manekine,* n-a putut constitui etimonul acestui nume propriu.
Examinarea unor variante ale poveştii *La Manekine* nu este lipsită de interes din acest punct de vedere. „Revue de Phistoire des

religions" a publicat mai multe variante slave ale povestirii despre „fata cu mâinile tăiate". [10] Aceste texte ne oferă suficiente motive pentru studiul unor analogii tematice prezente în mitul *Peau d'âne.* Vom considera aici mitul nu ca pe un text original şi arhetipal, ci mai degrabă ca pe o sursă din care pornesc variantele unei tradiţii şi care ne permite clarificarea acestora. în consecinţă, toate variantele poveştilor şi legendelor prezintă interes şi este preferabil să nu se excludă unele dintre ele în numele logicii şi al veridicităţii.

In acest sens vom prezenta, mai ales, anumite variante ale poveştilor ruseşti şi sârbeşti referitoare la copilul lui *La Manekine* pe care folcloriştii le califică, pe drept cuvânt, drept „mitice".

Copilul este descris ca „aurit până la coate, cu picioarele de argint până la genunchi, pe frunte avea un soare roşu, pe ceafă o lună strălucitoare". In aceste versiuni, soacra răspândeşte următoarea minciună: „Soţia ta a născut un copil, jumătate câine, jumătate urs; ea trăieşte în pădure printre animale" sau o alta „doamna ta şi nepoata noastră a născut un copil cum nu s-a mai văzut pe lume: are labe de lup, privirea de urs, un bot de câine". Romanul medieval confirmă de altfel aceste date: creatura păroasă născută de către La Manekine ar avea patru picioare, ochii înfundaţi şi un cap enorm; de îndată ce a ieşit din pântecul mamei, ea „a fugit ca o *vouivre*",* conform textului în franceza veche. O versiune occitană a poveştii *La Manekine,* intitulată *Sainte Brigitte,* precizează: „Un copil se naşte şi mama confirmă că s-a născut ceva, dar ea nu ştia prea bine de este un câine sau un copil". Povestirea aminteşte aici de o creatură monstruoasă pe care versiunile arhaice ale aceleiaşi poveşti o plasau probabil în centrul naraţiunii; în plus, această creatură hibridă era asociată în mod ritual datei Carnavalului. De altfel, legendele medievale sunt în mod obişnuit pline de astfel de himere. Astfel, legenda cavalerului cu lebăda evocă fiinţe umane metamorfozate în lebede care sunt luate drept câine."

Vouivre (lat. *vipera,* viperă) - şarpe fabulos care apare adesea în folclor.

Se cuvine să revenim asupra acestei echivalenţe: om-câine-pasăre în preajma zilei de întâmpinarea Domnului şi a Carnavalului studiind comemorările sfinţilor de la această dată. în orice caz, lângă rugul de Carnaval au loc liturghii populare care, pe planul mitului, nu şi-au revelat încă toate secretele. Intuiţia spre care conduce povestea *La Manekine* necesită o confirmare prin analize complementare ce ne vor conduce pe urmele hagiografice ale mitului Carnavalului.

Trebuie să subliniem încă o dată importanţa divinităţii de Carnaval care se ascunde în spatele personajului principal din *La Manekine.* Ea este cheia care permite înţelegerea adevăratului puzzle hagiografic construit în jurul celor opt mari date „carnavaleşti". Vom vedea că un alt roman medieval îi dă monstrului în formă de *vouivrt* născut de *La Manekine* numele de *Garganeus,* care ne reaminteşte de numele lui *Gargantua,* uriaşul Carnavalului prin excelenţă. De atunci, examinată sub aspect mitic, *La Manekine* nu reprezintă altceva decât uriaşul sau, mai degrabă, uriaşa din Carnaval, desemnată să ardă pe rug în duminica şomoioagelor aprinse.

Cu certitudine principalele ritualuri şi mituri ale perioadei se concentrează în jurul datei rugului din Carnaval. Atenţia acordată ritualurilor carnavaleşti impune o recitire atentă a întregii tradiţii legendare şi folclorice din Evul Mediu cu scopul de a înţelege mai bine memoria mitologică care-o organizează. Convergenţa folclorului medieval şi modern, dar şi textele literare medievale, precum şi mărturiile mitologice şi etnologice non-literare permit restabilirea memoriei „primitive" a lumii precreştine şi puzderia de credinţe păgâne care se leagă de ele. O înţelegere reînnoită a acestei literaturi medievale, ca de altfel şi a raporturilor sale cu poveştile folclorice este miza acestei reexaminări. Se înţelege de la sine că prezenta

lucrare nu poate decât să deschidă câteva piste de cercetare şi nu să întreprindă explorarea exhaustivă a acestor vaste domenii încă neexplorate, în ciuda reînnoirii studiilor asupra literaturii medievale în ultimele două decenii.

NOTE

1. A se vedea P. Zumthor, *Langue, Texte, Enigme,* Paris, Le Seuil, 1975, pp. 144-160 („Etymologies").
2. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae,* Paris, 1981, Cartea 1, 24.
3. C. Baroja, *Le Carnaval,* Madrid, 1965 (traducerea franceză: Gallimard, Paris, 1979), pp. 30-49. A. van Gennep, *Manuel de folklore frangais contemporain,* Paris, Picard, 1947 (reeditare sub titlul: *Le Folklore frangais,* Paris, R. Laffont, 1998-1999,1-3, pp. 872 şi urm.
4. *Fastes,* VI, 129 şi urm.
5. Cel mai bun dosar mitologic despre Carna se găseşte la G. Dumezil, *Idees romaines,* Paris, Gallimard, 1969, pp. 253-271.
6. Text citat după articolul lui G. Dumezil.
7. *Le Carnaval, op.cit.,* pp. 22-23.
8. G. Dume'zil, *Fetes romaines d'ete et d'automne, op.cit.,* pp. 225-231 („De Helernus a Carna").
9. Romanul a fost publicat în 1884 de H. Suchier (Paris, Societe des anciens textes franşais). A fost tradus în franceza modernă de Ch. Marchello Nizia în 1980 (Colecția Stock Plus, Evul Mediu).
10. *Revue de Vhistoire des religions,* 10, 1884, pp. 193-209; 13, 1886, pp. 83-96 şi pp. 215-218; 14, 1886, pp. 228-232.
11. C. Lecouteux, *Melusine ou le Chevalier au cygne,* Paris, Payot, 1982 (reeditare, Paris, Imago, 1997).

II
ÎNTÂI NOIEMBRIE SAMHAIN

Călătoria prin miturile şi ritualurile Evului Mediu trebuie, desigur, să înceapă sub auspiciile anotimpului trist. în pragul iernii se conturează marile figuri care vor guverna întreaga gândire mitică a Evului Mediu creştin şi păgân totodată. O vom urmări în dubla ei exprimare: mai întâi în hagiografie, apoi în forma sa folclorică şi literară. Acest studiu contrastiv este necesar pentru a înțelege caracterul specific al fiecărei tradiții, dar şi pentru a sublinia elementele comune pe care se bazează aceste tradiții.

Sambain sau noaptea trecerii

în vechiul calendar irlandez sărbătoarea din 1 noiembrie are numele de *Samhain*', iar noaptea dintre 1 şi 2 noiembrie este bogată în legende care-şi trag seva dintr-un vechi fond mitic deosebit de animat în anumite regiuni chiar şi în zilele noastre. Este momentul în care spiritele din Lumea de Apoi pot să-i viziteze vremelnic pe cei vii, dar mai este şi momentul în care cei vii pot ajunge pe furiş în Lumea de Apoi.

în Bretania, nu era neobişnuit să vezi în acea noapte Carul Morții care conducea sufletele spre viitoarele lor lăcaşuri. Anatole Le Braz, în *La Legende de la mort chez Ies Bretons armoricains {Legenda morții la bretonii armoricani)* a adunat un mare număr de tradiții

legate de această trăsură funerară de Sărbătoarea tuturor sfinților. Trebuia să eviți să-i ieşi în

cale dacă nu voiai să te trezeşti şi tu în Lumea de Apoi în compania înspăimântătoarei cete aeriene a Vânătorii sălbatice. Folclorul breton este plin de tradiţii conform cărora, în noaptea de 1 noiembrie, un personaj aude un vacarm cumplit. E vorba de trăsura infernală care se îndreaptă spre Lumea de Dincolo cu încărcătura ei de cadavre şi strigoi. Este diavolul care, se spune, fugăreşte turma gălăgioasă a sufletelor pe care le conduce direct în Infern.
în povestirile mitologiei celtice, data Samhain-ului este adesea învestită cu o valoare specială de tranziţie sau de trecere. Este momentul în care fiinţele de pe Celălalt Tărâm vin să-i viziteze pe muritori; mai este şi momentul în care eroul Cuchulainn participă la o vânătoare magică în cursul căreia omoară două păsări care sunt în realitate două zeiţe din Lumea de Apoi transformate în păsări.[2] Samhain-ul corespunde astfel unei perioade privilegiate de comunicare cu *sid-vl,* Lumea de Apoi în tradiţia celtică.
Conceptul de Lumea de Apoi ocupă într-adevăr un loc central în mitologia şi credinţele celtice. în multe privinţe, el oferă cheia unei înţelegeri globale a ritualurilor şi miturilor în concordanţă cu calendarul. Desigur, nu trebuie să înţelegem această „Lume de Apoi" conform unui model în exclusivitate creştin, deşi credinţele creştine sfârşesc prin a fi inserate aici. Lumea de Apoi este locul preferat al stafiilor, dar este, mai ales, lumea zânelor. Lumea de Apoi este legată în mod obligatoriu de lumea fantastică. Ea se explică prin fantastic, şi fantasticul nu este nimic altceva decât o formă degradată a unei magii divine. Această Lume de Apoi constituie una dintre marile teme ale literaturii de origine celtică şi apare în literatura medievală arthuriană.[3]
în 998, Odilon, al patrulea abate de Cluny, instituia la 2 noiembrie „Pomenirea morţilor" sau „Ziua Răposaţilor". El nu a făcut altceva decât să adapteze creştinismului un vechi obicei celtic conform căruia în această perioadă a anului sufletele îşi începeau

*** I**

migraţia funerară. Stabilind în acea zi o sărbătoare a morţilor, se deturnau anticele credinţe ale nopţii de Samhain spre cultul creştin şi le făceau inofensive deoarece ele erau legate simultan de o altă viziune a Lumii de Dincolo care oferea speranţa unui Paradis alături de ameninţarea Infernului.

Halloween

Plasată într-un moment strategic al calendarului, sărbătoarea zilei de 1 noiembrie se confundă cu cea care, în ţările anglo-saxone, poartă numele de *Halloween.* Pe aceasta din urmă am putea-o defini drept carnavalul din noiembrie. In folclorul anglo-saxon, Halloween păstrează, pe drept cuvânt, un ansamblu de vechi credinţe şi ritualuri de comunicare cu Celălalt Tărâm. Se ştie că această dată reprezintă un prilej de tot felul de deghizări pentru tinerii americani. In timpul nopţii, se supraveghează zborul vrăjitoarelor la lumina lunii.
Noaptea de Halloween, o adevărată „noapte a diavolului", este marcată de un întreg ansamblu de credinţe referitoare la magie sau vrăjitorie. Lumea „fantastică" se prăvăleşte deodată în lumea reală, altfel spus, universul mitului se substituie brusc normelor cotidianului. Forţe supranaturale se dezlănţuie şi îi ameninţă pe oameni. Recent, mai multe filme semnate de regizorul Tommy Lee Wallace au evocat miturile şi misterele acestei sărbători tradiţionale americane impregnată de vrăjitorie. In *Halloween III,* un om, ameţit şi tremurând de frică, se prezintă într-o zi la un spital californian. Un medic constată că omul înnebuneşte şi mai rău când priveşte la televizor un spot publicitar care făcea reclamă la măşti. Un personaj misterios pătrunde în acel spital şi îl ucide pe individ, înainte de a se jertfi el însuşi prin foc. Şi mai celebru, E.T. Extraterestrul apare pe pământ în seara de Halloween, ca şi cum ar fi trebuit să se retrăiască prin intermediul lui pătrunderea creaturilor fantastice din Lumea de Apoi în universul cotidian. Vom reţine, de altfel, că în *science fiction*

"w

întâlnim adesea refugiul unei mitologii „degradate" care îşi află pulsaţiile imaginare în vechi mituri europene, în principal, dar nu exclusiv, celtice.

Samhain şi Halloween pun mai presus de orice existenţa unei Lumi de Apoi (pe care nu trebuie s-o confundăm prea repede cu cea a morţilor sau cu Infernul ori Paradisul). Este lumea în care locuiesc zânele şi stafiile. Toate ritualurile şi miturile de Samhain îşi găsesc sensul în ea. Ca şi celelalte şapte mari date din calendar, Samhain şi Halloween permit dialogul cu Lumea de Apoi. Ele îngăduie manifestarea unei magii mai mult sau mai puţin periculoase legată de o răsturnare a anotimpurilor şi de un fel de fractură în timp.

Sfântul Martin (11 noiembrie)

Cu patruzeci de zile înainte de Crăciun este sărbătoarea Sfântului Martin (11 noiembrie). Faima Sfântului Martin a scăzut din momentul în care la 11 noiembrie se comemorează în Franţa armistiţiul Primului Război Mondial. Totuşi, Sfântul Martin, „apostolul galilor", a jucat un rol de seamă (poate mai mult simbolic decât real) în creştinarea Franţei. Rolul său istoric efectiv este fără îndoială mult mai mic decât cel păstrat de legenda postumă. Este de necontestat totuşi că acest personaj reprezintă o figură-cheie în dispariţia păgânismului prin înlocuirea cu creştinismul încă din primele secole ale evanghelizării (prin secolul V sau VI). Abia în această perioadă se pune în practică programul de creştinare descris mai târziu de către papa Grigore, aşa cum am arătat mai înainte: anexarea de către creştinism a locurilor sfinte ale păgânismului (arbori, izvoare, pietre de cult), împărţirea în clase sociale şi organizarea administrativă (episcopii, parohii etc), arhivarea patrimoniului păgân şi reformularea creştină a vechii mitologii într-un cadru doctrinal conform cu *Evanghelia* (apariţia primelor documente hagiografice).

S-a remarcat de mult timp[4] importanţa unei figuri ca aceea a Sfântului Martin cu ocazia creştinării satelor.

Pietrele Sfântului Martin

Folclorul referitor la sfântul Martin este inepuizabil.[5] Nenumărate sunt locurile pe unde sfântul a lăsat o urmă a trecerii sale. E de-ajuns doar o singură legendă pentru a arăta concurenţa care există între Sfântul Martin pe de o parte şi vrăjitorul Merlin pe de altă parte, bine cunoscut datorită construirii unor edificii megalitice precum crom-lehul de la Stonehenge, lângă Salisbury, supranumit „corola uriaşilor". La Vauxrenard (în Burgundia), „piatra Sfântului Martin" mai este numită şi „Piatra Zânelor" sau „Piatra Sarazinilor". Ea are o poveste. Sfântul Martin concura cu diavolul la transportarea unor blocuri enorme de piatră pe vârful muntelui Gouvry. Diavolul era pe punctul de a câştiga, când s-a produs un miracol: enorma „Piatră a Sfântului Martin" a fost adusă de Hristos însuşi cu un car tras de doi viţei. în Franţa există foarte multe pietre purtând numele Sfântului Martin pe unde se presupune că sfântul a lăsat urme ale trecerii sale. Lângă Solre-le-Château (Nord), unele dintre „pietrele lui Martin" păstrează amprenta corpului acestuia de când se sprijinise de ea ca să se odihnească. Piatra Sfântului Martin de la Perrigny-les-Auxerre este un vestigiu celtic botezat încă de pe vremea apariţiei creştinismului în regiune. Sfântul Martin a lăsat în piatră urma genunchilor săi la Dun-les-Places şi pe cea a paşilor săi la Vauclaix, lângă Clamecy. Pasul măgarului Sfântului Martin este gravat pe o stâncă la Lavault-de-Fretoy, aproape de Château-Chinon. Măgarul Sfântului Martin a făcut să ţâşnească o fântână în locul numit „Pasul măgarului ascuns", în cantonul Luzy din localitatea Nievre, în timp ce mai există două Pietre ale Sfântului Martin la Cuzy, tot în Nievre, şi multe altele în numeroase regiuni ale Franţei. S-ar

putea să nu vedem în toate acestea decât elucubraţiile recente ale unui folclor aflat în pană de notorietate care, pentru a pune în valoare o zonă, îşi caută garanţii istorice perfecte. Totuşi, Grigore din Tours însuşi, în secolul al Vl-lea, consacră autoritatea unor astfel de indicii; de exemplu, el spune că în bazilica din Tours.se remarcă piatra pe care s-a aşezat Martin. Tot

după spusele lui Grigore din Tours [6], la apariţia izvorului pe care Martin 1-a făcut să ţâşnească la Nieuls-les-Saintes, se vedea o piatră care purta amprenta pasului măgarului pe care îl călărea episcopul. Vechimea acestor menţiuni le conferă o mare valoare şi ne obligă să le examinăm ca pe nişte semne palpabile ale unui mit activ. Desigur, chiar dacă nu toate pietrele Sfântului Martin sunt recunoscute ca atare din secolul al Vl-lea, faptul că două dintre ele sunt, este suficient pentru a admite existenţa unui folclor martinian în Evul Mediu timpuriu şi pentru a-1 lua în consideraţie într-un studiu mitologic al sfântului. Căci este mai mult decât evident că aceste vestigii nu trebuie studiate ca simple mărturii istorice, ci mai degrabă drept urmele mnezice ale unui mit.
Peste tot în Franţa sau în Europa, sfinţii sau personajele ilustre sunt apreciate după amprentele asemănătoare pe care le-au lăsat pe pietre. în secolul al XH-lea, truverul Beroul menţionează existenţa unei pietre în Cornwall pe care Tristan şi-a lăsat urma picioarelor: este piatra *Saut Tristan (Săritura Tristan),* spunea el. Nu există nici o îndoială că este vorba de supravieţuirea vechilor credinţe mitice pe care imaginaţia omului le-a adaptat sfinţilor şi eroilor pe care şi i-a creat de-a lungul secolelor. Sub forma unui loc anume se dezvoltă imaginea unui mit, întreţinută de umbra unui ritual. Lângă aceste pietre, lumea vine să implore fie naşterea unui copil, fie vindecarea, ca şi cum acestea ar fi fost adevăraţii receptori ai unei puteri de viaţă graţie „sfintei" memorii care le face să trăiască.
Adevărul este că faptele de vitejie ale Sfântului Martin constituie versiunea populară a unei mitologii ale cărei urme scrise sunt adesea fragile şi delicate în interpretare, dar care există ca o mare mitologie europeană. Lumea celtică, deşi n-a produs o cultură tot atât de strălucitoare precum lumea elenică sau romană, a contribuit la elaborarea unei culturi occidentale de-a lungul mai multor milenii. Un astfel de aport nu a putut dispărea radical în timpul invaziei romane, nici cu ocazia creştinării. Din contră, el s-a „topit" în cultura mediteraneană şi creştină pentru a o devia uşor şi fără îndoială pentru a o îmbogăţi.

Ursul Martin
Nu-1 vom prezenta pe ursul Martin, personaj bine cunoscut în tradiţia populară. In schimb e necesar să explicăm relaţia care se stabileşte între figura ursului şi cea a lui Martin. Doar mitologia medievală permite elucidarea cu precizie a acestui aspect mitic.
Pentru început, constatăm cu surprindere că la doar două zile după sărbătoarea Sfântului Martin din 11 noiembrie este celebrat Sfântul *Ursin,* primul episcop de Bourges al cărui nume derivă, evident, din latinescul *ursus* care înseamnă urs. Hagiografii benedictini susţin în zadar că este vorba de un „nume de persoană roman destul de răspândit" şi trebuie să notăm că acest nume este cu atât mai ciudat cu cât este purtat în Evul Mediu de către o pleiadă de sfinţi care n-au trăit, în totalitate, în Roma antică. Alături de acest Ursin, ar mai trebui menţionat, într-adevăr, mai mulţi Ursicin (celebraţi respectiv la 2 octombrie, 14 august, 19 iunie, 24 iulie), un Ursicinus (la 1 decembrie), un Ursicene (la 21 iunie), un Ursmer (la 19 aprilie) sau o Ursula (la 21 octombrie). Ce de urşi care trebuie sărbătoriţi în diferite momente ale anului, ca şi cum aceste întoarceri periodice ale animalului ne-ar conduce deja pe urmele unui calendar al ursului!
In exterior, ursul poate sugera omul, şi aspectul său uman îi conferă o adevărată aură mitică.[7]
Pentru indienii din America de Nord, ursul este fratele omului căci este plantigrad ca şi el.

După îndepărtarea blănii, anatomia lui seamănă, se pare, cu cea a omului. în Evul Mediu, se sublinia înrudirea sa cu omul pornind de la faptul că este singurul animal care face dragoste culcat, ca şi omul. Figura ursului se confundă în realitate cu cea a Omului sălbatic căruia Richard Bernheimer[8] i-a trasat un portret arhetipal astfel:
„Este o fiinţă păroasă, cu trăsături omeneşti şi animalice în acelaşi timp, fără a-1 putea confunda totuşi cu o maimuţă. Când este dezbrăcat constatăm că prezintă o pilozitate accentuată; numai faţa, picioarele, mâinile, uneori genunchii şi coatele sunt fără păr, precum şi pieptul femelei acestei specii. Adesea, această creatură apare târând o măciucă grea sau un trunchi de copac."

Un asemenea portret se regăseşte de cele mai multe ori în imaginarul medieval; el corespunde mai multor figuri legendare pe care le regăsim în romanele unui Chretien de Troyes de exemplu (secolul al XH-lea).
Astfel, Omul sălbatic a devenit un mit cât se poate de viu pentru că apărea în diverse balete prezentate la curte în cadrul sărbătorilor de Carnaval. Celebrul bal al celor arşi, desfăşurat în 1392 la curtea lui Carol al Vl-lea, s-a terminat în mod tragic. Mai mulţi seniori deghizaţi în oameni sălbatici au văzut cum dintr-o dată veşmintele lor din pene, blănuri şi răşină au luat foc; ei au pierit în chinuri, mistuiţi de flăcări.[9]
Un cântec al trubadurului Bernard Sicart din Marvejols aduce o mărturie mitică lămuritoare despre acest Om sălbatic care râde în ploaie şi plânge la soare. El acţionează şi reacţionează împins de nebunia sa, invers decât oamenii. Acest caracter descumpănitor este, în realitate, semnul unei inteligenţe superioare. In *Yvain ou le Chevalier au Lion (Ivan sau Cavalerul cu Leul)* al lui Chretien de Troyes, Yvain întâlneşte o creatură ciudată în pădurea Broceliandei:
„Avea capul mai mare decât un tufiş sau decât orice alt animal, părul zburlit şi fruntea păroasă, lată de aproape două palme, urechile păroase şi mari ca cele ale unui elefant, sprâncenele enorme, faţa plată, ochi de cucuvea, nas de pisică, gură tăiată ca cea a lupului, dinţi de mistreţ, tăioşi şi roşii, o barbă roşcată, mustăţi încolăcite, bărbia lipită de piept, şira arcuită şi cocoşată. Sprijinit de măciucă, purta un veşmânt foarte ciudat care nu era făcut din in sau lână, dar avea la gât legate două piei de taur sau bou proaspăt jupuite."
De fapt, acest necioplit cu aspect atât de sălbatic sau acest animal cu aspect uman totuşi, nu este altceva decât un vrăjitor care deţinea o ştiinţă secretă a locurilor şi animalelor. El îi arată lui Yvain drumul ascuns care duce la fântâna miraculoasă din Barenton. în acelaşi timp, îi demonstrează şi puterea lui excepţională asupra taurilor furioşi deoarece el reuşeşte să domine animalele turbate numai ţinându-le de coarne. Această trăsătură îl asimilează marii divinităţi indo-europene, paznic al păşunilor divine, zeu al vitelor, al şerpilor şi al morţilor.

Sălbaticul este forma „folclorizată" a unei vechi divinităţi celtice care a supravieţuit în Evul Mediu în timpul mai multor sfinţi, precum Blaziu sau Martin si a figurii vrăjitorului Merlin.[10]
Dacă analizăm în detaliu viaţa legendară a Sfântului Martin, se observă că ea ar putea îmbrăca într-o mantie creştină o veche figură celtică al cărei nume s-ar putea înrudi cu cel al vrăjitorului Merlin. Apropierea fonetică a celor două nume justifică deja o înrudire care-şi va afla confirmarea în studierea anumitor motive împrumutate din documentele hagiografice medievale.
într-adevăr, *Vie de saint Martin {Viaţa Sfântului Martin)* scrisă de Sulpice Severe face unele aluzii la harurile curioase ale sfântului. Pe drept cuvânt, acestea ţin mai degrabă de ghicit sau de magie, chiar şi de vrăjitorie, decât de o fiinţă stăpânită numai de puterea divină. într-o zi, Sfântul Martin se întâlneşte pe drum cu cortegiul funerar al unui păgân. El se opreşte la o oarecare distanţă de aceşti oameni pentru a-i studia. Imediat, alaiul care însoţeşte corpul

acoperit de un linţoliu îl duce cu gândul la o ceremonie păgână:
„A crezut că aceşti oameni se dedau practicilor profane ale jertfelor, pentru că exista la ţăranii gali obiceiul de a purta, peste câmpuri, un simulacru mizerabil de falşi zei, opere ale nebuniei lor, acoperite cu un văl alb."
Martin a făcut atunci semnul crucii deasupra lor şi toţi au fost brusc opriţi din mersul lor, ca şi cum ar fi fost pietrificaţi. Ei se străduiau să-şi continue drumul dar nu făceau altceva decât să se învârtă pe loc înainte de a lăsa jos cadavrul pe care-1 duceau. Martin şi-a recunoscut greşeala şi a permis cortegiului să-şi continue drumul.
Acest text hagiografic se bazează pe o curioasă juxtapunere de credinţe păgâne şi de creştinism, uneori chiar pe confundarea celor două. Astfel, Martin, sfântul învestit cu o putere divină, face pe vrăjitorul paralizând un alai de oameni de treabă pe care-i ia drept necredincioşi. El se foloseşte de o putere magică de pietrificare comparabilă cu cea a Gorgonelor antice. El este cel ce demonstrează

cele mai neliniştitoare puteri în timp ce purtătorii de simulacre apar ca nişte creaturi nevinovate. Sub figura sfântului se iveşte cea a unui zeu magician ieşit direct din păgânismul celtic.

Sfântul Martin şi Sfântul Hilarie
Dacă dăm crezare legendei sale, Sfântul Martin este aparent departe de a avea trăsăturile animalice ale ursului sau ale Omului sălbatic. Totuşi, hagiografii săi insistă pe aspectul său necioplit, pe tonsura lui urâtă, pe veşmântul grosolan şi pe înclinaţia lui pentru locurile sălbatice, semne evidente ale unei respingeri a lumii civilizate şi cu o vădită simpatie pentru viaţa primitivă. Un „urs" s-ar ascunde destul de bine, în definitiv, sub chipul acestui episcop atât de puţin convenţional. Şi, ca pentru a sublinia şi mai bine ciudăţenia puterilor sale, *Legenda de Aur* insistă pe aptitudinea lui Martin pentru miracole: el exorcizează o vacă turbată şi bântuită de un demon, el recunoaşte toţi demonii şi-i strigă pe numele lor, el ştie să comande animalelor, tot atâtea trăsături care-1 înrudesc cu vrăjitorul Merlin din legenda arthuriană sau cu personajul din pădurea Broceliandei a lui Chretien de Troyes.
Convertit la creştinism, Martin a fost hirotonisit preot de către sfântul Hilarie şi a creat numeroase lăcaşuri religioase printre care şi abaţia din Liguge lângă Poitiers. Oare această din urmă aşezare trădează prin numele său supunerea faţă de zeul celtic Lug şi Martin nu reprezintă oare dovada creştinării unui loc păgân? Este foarte posibil. In orice caz, vom nota legătura lui Martin cu un sfânt al cărui nume înseamnă în latină „cel care râde" *(hilaris).* Sub acest aspect aparent anodin se ascunde în mod cert eterna înclinaţie spre râsul profetic pe care o manifestă ghicitorul ascuns sub sfânt şi despre care Merlin ne dă o imagine literară perfectă.
" într-adevăr, în romanele arthuriene râsul lui Merlin corespunde de fiecare dată unei faze rituale a profeţiilor sale. Acest râs periodic este un râs mitic; acest râs inspirat este râsul din Carnaval. El aminteşte apartenenţa sărbătoririi sfântului

de calendarul Carnavalului. De la Hilarie la Martin, numele proprii lasă adesea urmele unei prezenţe mitice abia perceptibilă, dar totuşi recognoscibilă, atât cât să atragă atenţia asupra conjuncturii dintre o dată şi un nume.
Prin această legătură mitică cu râsul, Martin apare între altele ca figura tutelară aşezată (nu fără motiv) în pragul perioadei Carnavalului. Tradiţia face cunoscut că sărbătoarea începe la ora unsprezece din a unsprezecea zi a celei de a unsprezecea lună, sau altfel spus, de Sfântul Martin.
Gâscă Sfântului Martin

Sărbătoarea Sfântului Martin se număra printre sărbătorile importante din Evul Mediu; era egalată în importanță de cea a Sfântului Ioan. în ajunul zilei de 11 noiembrie se aprindeau focuri de bucurie comparabile cu focul de Sfântul Ioan, în Flandra, în Brabant, în Renania şi Luxemburg. Era şi o ocazie pentru a prăsnui şi a bea din belşug. Din 578, conciliul de la Auxerre încercase să pună capăt chefurilor al căror obiect era sărbătoarea sfântului. Aparent fără succes, deoarece în secolul al XVI-lea Ronsard continua să elogieze „martinalele" în cel mai pur stil al tradiției bahice. De Sfântul Martin începea degustarea vinului nou. Dacă îi dăm crezare lui Rabelais, verbul *martiner* (format de la numele lui *Martin)* însemna „a bea mult". („De aceea fiecare din armată a început să bea, să înghită cănile de juma de litru şi să ciocnească între ei" *"").*
Se considera oare Martin învestit cu dimensiuni gargantueşti şi pantagruelice pentru a permite astfel de libații în onoarea sa? Printre bucatele rituale de Sfântul Martin, figura şi o gâscă grasă (sau o găină) şi prăjituri în formă de cornuri numite „coarnele Sfântului Martin". Aceste coarne ne duc desigur cu gândul la afecțiunea Sălbaticului pentru cornute sau pentru luna în formă de corn. Cât despre asocierea taurului şi a păsărilor, ea se confirmă prin statuia galică *Tarvos trigaranos* (taurul cu trei cocori) care a fost dezgropată chiar pe locul catedralei

Notre-Dame din Paris. îmbinarea dintre aceste animale aminteşte de extinderea religioasă a temei care nu-şi poate găsi explicația decât în cadrul mitologiei celtice.
Sfântul Martin deține rolul unui eminent sfânt francez. Lui îi este atribuit patronajul celui mai mare număr de biserici (aproape patru mii), în timp ce denumirile care încep cu *Saint Martin* sau includ numele Sfântului Martin nu se mai pot enumera. O astfel de celebritate nu poate fi opera hazardului. Dacă am da crezare legendei oficiale a lui Martin, acest fiu al unui ofițer din armata romană, născut în Ungaria, a oferit, într-o zi de iarnă foarte friguroasă, jumate din mantaua sa (după ce a tăiat-o în două) unui cerşetor aproape gol care rătăcea prin oraşul Amiens. întors în cazarmă cu cealaltă jumătate, a avut de suportat o serie de glume proaste din partea camarazilor săi, dar acest dar dezinteresat i-a asociat definitiv numele cu o milostenie cvâsilegendară. Motivul hagiografic s-ar putea considera aici prin raportare la tradițiile şi poveştile folclorice.
Prezența unui măgar alături de sfântul cel bun nu reuşeşte decât să ne surprindă. Ne-am fi aşteptat să-1 vedem călărind un cal, cu siguranță mai necesar într-un război sau o bătălie. De fapt, folclorul nu-şi pune problema logicii sau a veridicității. El păstrează trăsăturile unei tradiții seculare. De amintirea Sfântului Martin se leagă cea a măgarului, dar forma cuvântului pare a se fi conservat aici aproape independent de conținutul ei. Măgarul *{ane)* Sfântului Martin nu este chiar un măgar. Cum am şi arătat deja şi cura se va confirma prin studierea altor figuri mitice sau legendare, cuvântul *ane* (măgar) poate avea două sensuri în franceza veche. Acest termen desemnează nu numai *asinul* (din latinescul *asinus),* bine cunoscut pentru capriciile şi încăpățânarea sa, dar şi rățoiul sau gâscă, printr-o filiație lingvistică perfect normală venită din latinescul *anas.* De atunci, gâscă *{oie)* rituală a Sfântului Martin şi-ar afla începutul unei explicații: ea va fi tot una cu *ane.*
La această constatare lingvistică trebuie să adăugăm un fapt din folclor. în Alsacia, pe valea râului Munster, se cunoaşte un fel de Moş Crăciun la feminin, o „Doamnă Crăciuniță" care împarte bunătăți

copiilor în compania unui *ane a bec* (măgar cu cioc). Acest măgar cu cioc nu e altceva decât o rață, o creatură magică din Lumea de Apoi, o femeie-pasăre aşa cum găsim multe în povestirile mitice de origine celtică sau în poveştile populare din care îşi trag seva. Conform unei vieți în limba latină a lui Merlin (*Vita Merlini)* care datează din secolul al XIl-lea, zâna

Morgane cunoaşte arta zborului prin aer. Ea se adaugă unei lungi liste de femei-păsări, zeițe atotputernice, deținătoare de puteri magice ca şi un vrăjitor.
începând cu ziua de 11 noiembrie, Sfântul Martin, călare pe măgarul său, împarte cadouri copiilor în unele ținuturi din Germania, Austria şi Belgia. în alte regiuni, îl avem pe Sfântul Nicolae care tot pe măgarul *(ane)* său îi umple de daruri pe tinerii olandezi, nemți sau loreni. Să mai reținem că în Țara Galilor un cal mitic făcea turul caselor în perioada Crăciunului şi a Anului Nou. în limba galeză acest cal se numea *Aderyn bee y llwyd,* adică „pasărea cu ciocul gri". Această figură ne aminteşte în mod evident de măgarul cu cioc din văile alsaciene. Până la urmă, toți aceşti mijlocitori vor fi înlocuiți de Moş Crăciun, el însuşi moştenitorul lui Santa Claus anglo-saxon, al cărui nume se alătură celui al lui Nicolae şi care are de asemenea un măgar înhămat la trăsură, atunci când aceasta nu este trasă de lebede sau reni. De fapt, aceste personaje sunt legate din punct de vedere mitic de o divinitate, o figură antică de femeie-pasăre moştenitoare a Marii Zeițe celtice, furnizoare de suveranitate şi bogății şi care, în mod simbolic, vine să-şi ofere darurile cu ocazia Anului Nou, adică, în momentul când anul se înnoieşte, în zorii Anului Nou. în jocul gâştii, pasărea sfântă îndrumă jucătorul din nouă în nouă căsuțe spre capătul unui parcurs inițiatic, ca şi gâscă Sfântului Martin care cunoaşte secretele Lumii de Apoi.
Textele hagiografice foarte oficiale referitoare la Sfântul Martin confirmă în stilul lor (şi fără a recunoaşte explicit) această legătură obscură a sfântului cu Lumea de Apoi, precum şi cu universul vrăjit al femeilor-păsări sau al Marii Zeițe a celților. Sulpice Severe povesteşte că Sfântul Martin s-a refugiat un timp pe insula *Gallinaria* care este situată, cu certitudine, în Marea Tireniană dar care, în latină,

desemnează în acelaşi timp şi ograda păsărilor. De atunci, legătura între Martin şi gâşte, rațe (sau *anes)* este reamintită adesea, rămânând însă ascunsă cu grijă. In realitate, tema relației de rudenie dintre Martin şi Zeița-pasăre din Lumea de Apoi este cu adevărat prioritară pentru înțelegerea figurii mitice precreştine pe care o deține sfântul. Recitirea episodului petrecut în Amiens cu mantaua tăiată poate confirma prezența motivelor mitologice criptice. O revenire la povestea populară este necesară. De multe ori vom afla un scenariu care se apropie de „Bunătatea Sfântului Martin" din povestea folclorică. Un tânăr sărac dar generos, acceptă să-1 ajute pe un om care-i implоră ajutorul. Cel mai adesea, persoana deghizată este fie Hristos însuşi, fie Fecioara Măria (în hagiografie); în poveste, acest personaj care cere milă este o zână deghizată. Or, pentru a-şi recompensa binefăcătorul, zâna (Hristos sau Fecioara Măria) îi dă acestuia un obiect magic. Cel mai adesea, e vorba de un talisman (un lanț, o baghetă etc.) sau de un animal (o gâscă de aur). Aşa se face că trei versiuni culese ale poveştii-tip 571 poartă numele *L'Oie d'or {Gâscă de aur).* Altfel spus, tânărul caritabil (ca Sfântul Martin) poate avea o gâscă *{ane)* care-i aduce o bogăție veşnică (sau viață veşnică în cazul Sfântului Martin). Tema mantalei împărțite ar aparține în acest caz unei secvențe mitice parțial ascunsă în povestirea hagiografică, dar perfect lizibilă în legătura dintre mitul celtic, folclor şi hagiografie: o veritabilă hierofanie.
Sfântul Hubert si cerbul {3 noiembrie)
In lumea miraculoasă a legendelor hagiografice medievale, un alt animal simbolizează legătura efemeră, permisă lui Samhain, între lumea pământenilor şi lumea de basm: este vorba de cerb, pe care-1 găsim asociat cu Sfântul Hubert, sărbătorit chiar pe 3 noiembrie.
Viața Sfântului Hubert, fiul lui Bertrand, duce de Aquitania, este bine cunoscută de vânătorii care l-au desemnat pe acest sfânt protectorul lor.[13] Hubert era atât de pasionat de vânătoare încât chiar şi în Vinerea Sfântă (în care se comemorează patimile lui Hristos şi

moartea sa pe Cruce), se dedica activității sale favorite prin pădurile din Ardeni. Or, în acea zi, un cerb mare pe care îl urmărea i-a apărut dinainte ca să-i arate lui Hubert sacrilegiul pe care avea să-1 comită. El purta între coarne icoana lui Hristos crucificat şi această inscripție: „Până când această pasiune zadarnică te va face să uiți de mântuirea sufletului tău?" în aceeaşi clipă, o voce din cer a strigat: „Gândeşte-te la mântuirea ta! Renunță la viața mondenă". Tulburat, tânărul prinț şi-a aruncat arma de vânătoare şi înțelegând gravitatea păcatului a vrut să se pocăiască printr-o viață umilă dusă în mănăstirea Stavelot (în Belgia). Mai târziu, numit episcop de Tongeren şi Maastricht, a ajuns la sfințenie şi a devenit un tămăduitor strălucit al turbării, atât la oameni, cât şi la animale.
Legenda Sfântului Hubert se prezintă, de fapt, ca transcrierea creştină a unui fapt atestat de mai multe ori în literatura medievală de origine celtică. E vorba de întâlnirea unui om cu un animal-zână (o căprioară albă, un cerb alb etc), care nu-i altceva decât metamorfoza animală a unei creaturi din Lumea de Apoi, altfel spus o zână. Regăsim, într-adevăr, legătura divină cu animalele deja menționată pentru Sfântul Martin.
Pățania lui Guigemar, povestită de către Mărie de France în secolul al XH-lea [14], oferă o versiune de-a dreptul profană acestei aventuri mitice. Intr-o zi, tânărul cavaler Guigemar se duce în pădure pentru a practica sportul său favorit: vânătoarea. Deodată, într-un tufiş des el zăreşte o căprioară albă „cu coarne de cerb pe cap". Trage o săgeată care atinge animalul, dar aceeaşi săgeată se întoarce asupra vânătorului, şi—1 răneşte grav. Atunci, căprioara începe să vorbească; ea îşi mărturiseşte durerea, avertizându-1 pe Guigemar de soarta care-1 aşteaptă... în legenda creştină a Sfântului Hubert[15], cerbul-zână devine o metamorfozare a lui Hristos. Păstrându-şi harul cuvântului, el poate influența destinul celui pe care-1 întâlneşte: convertind păcătosul la adevărata credință sau dezvăluind tânărului adevărurile dragostei. Şi într-un caz şi în celălalt, cerbul şi-a jucat rolul său de animal psihopomp; el a îndrumat un personaj omenesc spre ultimul adevăr.

El a servit, mai ales, de mediator între lumea pământeană şi Lumea de Apoi, într-un moment critic de tranziție şi de trecere: Samhain-ul.
Legenda lui Finn, eroul irlandez cu nume de cerb, se regăseşte, în mod direct asociată cu ritualurile vânătorii magice. într-o zi, în pădure, el întâlneşte o căprioară care se refugiază lângă el. Finn o duce în fortăreața lui şi ea se transformă într-o tânără fată. îi mărturiseşte că a fost victima unui blestem aruncat asupra ei de un druid negru. Finn o ia de soție, dar druidul cel negru reuşeşte s-o fure de sub paza lui Finn şi s-o transforme, din nou, într-o căprioară. într-o zi, Finn întâlneşte la vânătoare un tânăr care îi mărturiseşte că a fost crescut de o căprioară. Finn îşi recunoaşte propriul fiu şi-i dă numele de Ossian („cerbul"). Cât despre nepotul lui Finn, acesta se va numi Oscar („cel care iubeşte cerbii"). Atât în legenda lui Finn, cât şi în cea a Sfântului Hubert, căprioara-zână vine din Lumea de Apoi; ea nu-i decât ecoul unei divinități promise unei existențe efemere printre muritori; fără nici o îndoială ca trecerea ei printre oameni nu corespunde datelor rituale în care se sărbătoreşte cerbul şi Sfântul Hubert.
Vom retine că deghizarea în cerb face parte dintre obiceiurile carnavaleşti. încă din primele secole, această venerare a stârnit dezaprobarea clerului. Este cazul lui Cesaire din Arles sau a episcopului Faustin care scria: „Ce om sănătos la cap va crede că nişte oameni întregi la minte se pot deghiza în cerb şi se pot transforma în animal sălbatic? Unii se îmbracă cu piei, alții poartă capete de animale; sar şi dansează ca şi cum ar fi fost transformați în creaturi sălbatice şi n-ar mai fi oameni." O miniatură din secolul al XlV-lea reprezintă această deghizare în cerb a unui om care stă în fața unui muzicant ce are un fluier şi o tobă. Nu ne mai rămâne decât să recunoaştem permanența acestor datini carnavaleşti de-a lungul secolelor, în ciuda eforturilor depuse de Biserică pentru a le da uitării.

Numele cornului şi al cerbului serveşte drept poreclă unui zeu celtic: Cernunnos. Pe vasul din Gundestrup, veritabil rezumat iconografic al mitologiei celtice, se regăseşte acest zeu cu coarne de cerb înconjurat de animale diferite şi de numeroase simboluri ale fecundităţii şi bogăţiei. într-adevăr, personajul ne-ar putea duce cu gândul

ocad i

cu o sas marco

la credinţe mai vechi, poate şamanice, anterioare lumii celtice. După cum indică picturile rupestre, primii oameni erau, într-adevăr, consumatori şi vânători de cornute.

Zeul cu cap de cerb reapare la Carnac sub chipul Sfântului Corneliu, reprezentat tot cu un taur împodobit cu o pereche de coarne superbe. Cu ocazia iertării Sfântului Corneliu (în luna septembrie), are loc o procesiune în cursul căreia se aduc animale cu coarne în jurul preotului pentru ca acesta să le poată binecuvânta. Corneliu este protectorul cornutelor în tot sudul Bretaniei. Un alt sfânt este legat de cerb: Edern, al cărui nume ne aminteşte de cel al cavalerului Yader din romanul arthurian. Legenda povesteşte că Edern s-a certat cu sora sa Genoveva pentru teritoriul pe care trebuia să-1 ocupe când a sosit din Marea Britanic Atunci, Edern şi sora lui au hotărât să-şi delimiteze pământurile respective călărind un cerb; animalul a devenit astfel garantul unui ritual de stabilire a graniţelor şi şi-a jucat admirabil rolul. La conjuncţia a două universuri şi două perioade de timp, el rămâne animalul iniţiatic prin excelenţă, pentru că el arată Calea şi Adevărul Lumii de Apoi.

Marile date ale calendarului mitic permit schimburi intense cu Lumea de Apoi. Samhain ne-o arată în mod admirabil. Toate miturile legate de sărbătorile al căror ciclu îl deschide Samain, relatează într-un fel sau altul comunicarea Lumii de Apoi cu lumea pământeană. Astfel, marile date ale calendarului mitologic (şi mai ales cea dedicată lui Samhain) aduc emergenţa magicului în universul cotidian. Dacă azi se mai asociază în mod vulgar sărbătoarea Tuturor Sfinţilor ideii de cimitir şi comemorare a morţilor, acest fapt e posibil pentru că într-o întunecată amintire mitică, 1 noiembrie rămâne legat de circulaţia sufletelor şi strigoilor între cele două lumi. Este momentul în care putem vedea în Bretania „carul mortuar". Acest car va reapărea cu ocazia celui de al doilea mare carnaval anual: Crăciunul. Oare petrecerea Crăciunului nu comemorează apariţia unui strigoi pe care folclorul nostru îl numeşte „Moş Crăciun" şi care zboară prin văzduh cu o sanie trasă de reni? Atunci, Sfântul Martin anunţă cea de-a doua mare etapă a ciclului mitologic.

NOTE

1. F. Le Roux, „Le calendrier gaulois de Coligny et la fete irlandaise de Samain", *Ogam, 9,* 1957, pp. 337-342. F. Le Roux şi C.Guyonvarc'h, *Les Fetes celtiques,* Rennes, Ouest-France, 1995, pp. 35-82 şi pp. 183-186.
2. *La Maladie de Cuchulainn,* traducere şi comentarii de C. Guyonvarc'h, *Ogam,* 10, 1958, pp. 285-310.
3. O. Jodogne, „L'autre monde celtique dans la literature francaise au XII[e] siecle", *Bulletin de l'Academie royale de Belgique,* clasa scrisori. Seria a V-a, voi. 46, 1960, 1, pp. 548-597.
4. începând cu 1892, J.-G. Bulliot şi F. Thiollier publică *La Mission et le Culte de saint Martin d'apres les legendes et les monuments populaires dans le pays e'duen,* Autun, 1892. Ei prezintă această operă ca pe un „studiu asupra păgânismului rural".
5. Despre Sfântul Martin popular, a se vedea anchetele lui Henri Fromage în *Bulletin de la Societe de mythologie francaise:* 74, 1969, pp. 75-84 şi pp. 93-102; 78, 1970, pp. 83-106; 83, 1971, pp. 164-175; 108, 1978, pp. 1-28. '

6. *De miraculis S. Martini,* capitolul XXXI (a se vedea *Dictionnaire d'arche-ologie chretienne et de liturgie,* articolul despre „pagânism", capitolul XXX.
7. M. Praneuf, *L'Ours et les Hommes dans les traditions europeennes,* Paris, Imago, 1989.
8. R. Bernheimer, *Wild men in the middle ages,* Cambridge, 1952.
9. H. Rey-Flaud, *Le Cbarivari,* Paris, Payot, 1985, pp. 120-122.
10. P. Zumthor, *Merlin le Prophete,* Lausanne, 1943. Retipărire: Geneva, Slatkine, 2000.
11. Ph. Walter, *Vierlin ou le Savoir du monde,* Paris, Imago.
12. *Pantagruel,* ediția din 1532, capitolul 18.
13. H. Gaidoz, *Saint Hubert et la Rage,* Paris, Picard, 1887. B.Hell, *Le Sang noir.Chasse et mythe du Sauvage en Europe,* Paris, Flammarion, 1994.
14. Mărie de France, *Lais,* ediție şi traducere nouă de Ph. Walter, Paris, Gallimard, 2000 (Folio clasic).
15. In Evul Mediu, este legenda lui Eustațiu (12 octombrie) care conține cea mai mare parte dintre temele legendei Sfântului Hubert. A se vedea A. Boureau, *L' Eveniment sans fin,* Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 83-135.
■

III

CRĂCIUNUL SI CELE DOUĂSPREZECE ZILE

La patruzeci de zile de la Samhain (Sărbătoarea Tuturor Sfinților), ziua de Crăciun corelată cu cea a Sfântului Silvestru (31 decembrie) este marcată printr-un ansamblu de datini păgâne pe care creştinismul nu a reuşit să le înlăture în totalitate, dar pe care le-a tolerat adesea cu multă iritare. La drept vorbind, Crăciunul deschide o perioadă-cheie a calendarului şi a ritualurilor Evului Mediu: perioada numită a celor Douăsprezece Zile, care începe la 25 decembrie şi se termină la 6 ianuarie (Ziua Bobotezei); această perioadă se caracterizează printr-un ansamblu de ritualuri şi mituri care au supraviețuit până în zilele noastre, dar a căror origine este cel mai adesea ignorată. Necunoaşterea tradițiilor medievale explică într-o mare măsură inconsistența explicațiilor propuse până azi de anumiți istorici.

Pentru creştinism, Crăciunul celebrează naşterea lui Iisus. Şi totuşi, această dată aniversară, înainte de a fi fixată la 25 decembrie, a fost plasată în diferite momente ale anului. In diferite epoci şi conform diferitelor religii creştine, Crăciunul a putut fi- fixat pe 6 ianuarie, pe 25 martie, pe 10 aprilie sau pe 29 mai. Aniversarea naşterii lui Hristos la 25 decembrie este rezultatul constrângerilor ce țin de anotimpuri, dar şi mitologice impuse de către credințele păgâne anterioare creştinismului.

Ospățul zânelor si revelionul

Petrecerile de Crăciun şi de Sfântul Silvestru sunt încă şi azi ritualurile păgâne cele mai înrudite cu sărbătorile de sfârşit de an. Ele pun în valoare forțele nopții, precum şi puterea misterului şi miraculosului. Este asociat şi motivul ospățului zânelor bine cunoscut de anumite texte medievale, precum şi de anumite poveşti folclorice.

Am văzut mai sus că în al său *Penitentiel (Spovedania),* Burchard de Worms (secolul al Xl-lea) menționa ospățul din ziua de Anul Nou ca pe o datină superstițioasă. Şi totuşi nu este cea mai veche mențiune a unui astfel de ospăț, deoarece o spovedanie din secolul al IX-lea vorbeşte despre un ospăț organizat în onoarea Parcelor în acest moment al anului.[1] Un alt text ulterior menționează aspectul particular al acestui ospăț ritual:

„Ai făcut ceea ce unele femei au obiceiul să facă în anumite perioade ale anului: în casa ta, pregăteşti celor trei surori pe care o prostie antică nu încetează s-o perpetueze, numindu-le

Parce, o masă şi aşezi felurile de mâncare pe care le-ai făcut, băutura, şi trei cuţite, ca să se răcească, dacă ar veni." *(Corrector sive medicus,* cap. XIX)
Ospăţul Parcelor presupune, într-adevăr, sosirea rituală a zânelor „în anumite momente ale anului", după cum spun textele, dar ele trebuie să fie întâmpinate cu o ospitalitate deosebită pentru a le încuraja să-şi lase darurile. Aceste zâne vizitează casele, cercetează merindele prezentate şi se ospătează. Dacă masa le-a plăcut, ele vor oferi unele favoruri gazdelor lor. Acest lucru este confirmat de o mărturie a unui folclorist din secolul al XHI-lea, Gervais din Tilbury:
„Tot aşa şi cu spiritul care se spune că vizitează noaptea, sub înfăţişarea unei femei, în tovărăşia altor femei, casele şi anexele şi pe care-1 numim Satia, de la saţietate, şi, de asemenea, doamna Abonde, din cauza abundenţei pe care o atribuie caselor pe care le-ar vizita. Este chiar acel gen de spirit pe care bătrânele îl numesc «Dame» şi în legătură cu care ele
imagin
conferi
le **deţi**

menţin această eroare căreia i se acordă încredere, chiar şi în visele iluzorii. Aceste bătrâne spun că doamnele mănâncă din hrana şi beau din băutura pe care le găsesc în case, fără însă să le consume în întregime sau măcar să le diminueze cantitatea, mai ales dacă vasele ce conţin mâncare sunt descoperite şi dacă cele cu băutură nu sunt astupate când le sunt lăsate peste noapte. Dar, dacă le găsesc acoperite sau cu dopuri, ele părăsesc aceste case, lăsându-le pradă nenorocirilor şi sărăciei, fără să le ursească îndestulare sau abundenţă."[2]
Jean de Meung, în al său *Roman de la Rose {Romanul trandafirului),* plasează printre superstiţii divagaţiile nocturne în compania doamnei Abonde:
„Mai mulţi oameni în nebunia lor se cred vrăjitori care rătăcesc în noapte alături de doamna Abonde; ei povestesc că numai cei care sunt al treilea copil au această înzestrare de a rătăci de trei ori pe săptămână; pătrund în toate casele, netemându-se de chei sau zăbrele, intrând prin spărturi, prin ochiurile de la pod şi prin crăpături; sufletele lor, părăsind trupurile, se duc cu bunele doamne prin case şi prin locuri străine şi chiar dovedesc acest lucru spunând că ciudăţeniile la care au asistat nu le-au aflat stând noaptea în paturile lor, ci că sunt doar sufletele lor ce acţionează şi aleargă astfel prin lume." [3]
Aceste călătorii nocturne anunţă numeroase fantasmagorii ale vrăjitorilor şi vrăjitoarelor care vor invada imaginarul Evului Mediu târziu. După secolul al XlII-lea, sabatul va aduna în materia sa imaginară o sumă de credinţe şi de mituri în descompunere, acestea conferind, de altfel, trăsături mitice păgâne, strâns înrudite cu lumea celtică. Mereu la pândă după credinţele magice, care o pot servi, Biserica încearcă să deturneze în favoarea ei forţele sugestive pe care le deţin miturile păgâne. Ea formează un cult al Sfintei Măria într-un lac bântuit de zâne. Pelerinajul la Notre-Dame-d'Abondance, lângă Evian, supune autorităţii Fecioarei Măria anticele puteri ale doamnei Abonde aşa cum transpar la autorii medievali şi transferă puterile zânei spre cele ale Fecioarei Măria.

în ciuda ambivalenţei (benefice şi malefice) a personajului-zână care trebuie s-o garanteze, ospăţul de Anul Nou are un caracter votiv bine marcat. El visează să-şi aproprie forţele benefice care guvernează ciclurile timpului şi care permit triumful fecundităţii şi prosperităţii. A beneficia de o vizită a zânelor în această zi apare ca o prezicere de fericire pentru anul care

vine. Astfel de credințe aveau să se mențină încă dincolo de secolul al XVI-lea.
într-adevăr, continuitatea între tradițiile medievale şi folclorul modern este stabilită în mod cert. A. Maury menționează o tradiție pirineiană conform căreia „zânele *(hadas)* vin în locuințele celor care le venerează; ele aduc fericirea în mâna lor dreaptă şi nefericirea în stânga. Trebuie să li se pregătească, într-o cameră curată şi retrasă, un ospăț. Se deschid uşile şi ferestrele; o pânză albă este întinsă pe masă, precum şi o pâine, un cuțit, un vas plin cu apă şi unul cu vin şi o cupă.
0 candelă sau o lumânare va sta în mijlocul mesei. Se crede, în general, că cei care oferă cele mai bune bucate pot să spere că turmele lor se vor mări, că recoltele vor fi bogate, că mariajul lor le va împlini dorințele cele mai dragi; în timp ce aceia care fac totul doar din datorie față de zâne, şi care neglijează să facă pregătirile pe măsura demnității lor trebuie să se aştepte la cele mai mari nenorociri. în ziua de 1 ianuarie, în zori, tatăl, bătrânul, stăpânul casei, ia pâinea care a fost oferită zânelor, o pune pe masă şi după ce o înmoaie în apă şi vin o împarte tuturor membrilor familiei sale şi chiar servitorilor. îşi urează la mulți ani şi încep să mănânce din această pâine."
Deşi creştinismul n-a menținut datina acestui ospăț cu zânele de
1 ianuarie, ne putem întreba, totuşi, dacă ritualul comuniunii şi al împărtăşaniei nu are rolul de a reprezenta şi remodela dispozitivul imaginar. O mesă la miezul nopții este celebrată la Crăciun; este unicul moment din an în care mesa (care teoretic trebuie să aibă loc în plină zi) se poate celebra în plină noapte. Oare această mesă de la miezul nopții nu înlocuieşte ritualul păgân al unei comuniuni prin ospățul cu ființele din Lumea de Apoi? De altfel, prezența comună a pâinii şi vinului (în ospățul zânelor, precum şi în ritualul comuniunii creştine) subliniază referirea la acelaşi ritual sacru: unul este pus sub

autoritatea divină, celălalt sub cea a zânelor. O dată în plus, creştinismul ar prelua tradiția păgână conferindu-i o dimensiune spirituală inedită.
Vom semnala altă trăsătură a ospățului zânelor în tradiția medievală. Dacă am da crezare mai multor texte literare, ospățul zânelor este legat şi de naşterea anumitor copii predestinați. Aşa se face că în noaptea în care s-au născut eroi precum Ogier Danezul sau Guillaume cel cu nasul scurt, zânele au pogorât pentru a-1 dărui pe copil cu mari virtuți. Nu era oare normal atunci să se fixeze naşterea lui Hristos în timpul nopții Mamelor (sau „noaptea zânelor") în cursul căreia se celebra deja naşterea eroilor mitici complet profani?
Fixarea Crăciunului pe 25 decembrie răspundea atunci în mod admirabil datinilor păgâne ale ospățului zânelor asociat cu o naştere providențială. Numeroase ritualuri de Crăciun au o garanție mitică în memoria feerică a acestei date predestinate.
Sfântul Silvestru (31 decembrie)
Noaptea de Crăciun şi cea a Anului Nou apar ca două dublete ale aceleiaşi sărbători solstițiale de origine păgână. Sunt două nopți în care orice pericol este posibil şi în cursul cărora pot să se manifeste forțele atotputernice ale Lumii de Apoi, altfel spus, strigoii. Putem să subliniem faptul că numele de Silvestru are ca etimologie cuvântul de origine latină *silva* („pădure") şi că acest nume poate fi apropiat de marea figură a Omului sălbatic, personaj-cheie al mitologiei precreştine, figură arhetipală a strigoiului în tradițiile medievale. Desigur, nimic din viața acestui sărman papă din secolul al IV-lea nu-1 predestina sa poarte un nume atât de sălbatic. Totuşi, odinioară, la țară, era obiceiul de a-1 invoca atunci când un animal devenea periculos şi această putere a lui Silvestru asupra lumii animale ar putea lăsa să se întrevadă, undeva departe, aspectul păgân al cultului său legat de data comemorării sale anuale.

Romanii îl sărbătoresc astăzi pe Sfântul Silvestru şi Anul Nou aruncând pe fereastră vase găurite sau desperecheate. Ei mai aruncă cu petarde sau trag cu puşca, aşa cum se face cam peste tot în Europa. în Danemarca, se respectă aceleaşi obiceiuri, dar scopul mărturisit este de a alunga spiriduşii şi toate spiritele rele, extrem de active în acea noapte. Mai trebuie împiedicate să nu facă rău nici în anul care se anunţă.
Pe 25 decembrie se sărbătoreşte Sfânta Anastasia. *Legenda de Aur* vorbeşte despre un viol imaginar săvârşit asupra ei de către un prefect al Romei: „Crezând că are de-a face cu această virgină, el îmbrăţişa cratiţele, oalele, ceaunele şi ustensilele de bucătărie", toate instrumente folosite pentru a produce zgomote asurzitoare şi necesare datinilor de Anul Nou. „După ce s-a săturat, continuă textul, el şi-a făcut apariţia îmbrăcat din cap până-n picioare în negru, murdar, cu hainele zdrenţuite. Servitorii care-1 aşteptau la uşă, văzându-1 în aşa hal, au crezut că s-a preschimbat în demon şi l-au doborât cu lovituri. Apoi au fugit şi l-au lăsat singur."
Textul hagiografic transpune aici într-o istorioară plăcută ritualurile zgomotoase practicate la sfârşitul anului, în contextul celor Douăsprezece Zile. In secolul al XlV-lea, în *Roman de Fauvel (Romanul lui Favel)* avem o ilustrare profană a acestor datini, după cum vom vedea mai departe. Vacarmul din ziua Sfântului Silvestru nu are alt rost decât pe acela de a menţine aceste practici ale zgomotului în acel moment al anului în care acestea trebuie să-şi asigure rolul lor imaginar. Acest vacarm este specific strigoilor şi nici un alt text medieval nu este mai explicit cu privire la acest subiect decât cel care povesteşte apariţia faimoasei *mesnie Hellequin* în noptea de Anul Nou.
Vânătoarea sălbatică
Un extras din cronica normandă a lui Orderic Vital pentru anul 1092 ne permite să regăsim acest personaj important al mitologiei medievale prin intermediul motivului zgomotoasei Vânători sălbatice

prezidată de *Hellequin.* Astfel este descris „lăcaşul" regelui şi seniorului Lumii de Apoi însoţit de trupa sa de războinici avizi de cadavre. In acest cortegiu înspăimântător, vedem apărând, într-un vacarm asurzitor, un personaj care seamănă în chip ciudat cu numeroşii strigoi şi creaturi din Lumea de Apoi pe care le evocă marile textele literare ale Evului Mediu. In realitate, acest text prezintă figura centrală a întregii mitologii medievale.
în noaptea de 31 decembrie spre 1 ianuarie 1092 (noaptea Sfântului Silvestru), preotul din Bonneval (Orne) se întoarce acasă după ce i-a vizitat pe bolnavi. Deodată, el aude un zgomot înspăimântător şi zăreşte **o** armată aeriană care se apropie de el. Vrea să se ascundă aproape de patru moşmoni când un bărbat, cu o statură impozantă şi înarmat cu o măciucă, îl obligă să rămână lângă el. Sub ochii înspăimântaţi ai **preotului** defilează o armată dezlănţuită. Primii sunt infanteriştii care transportă produsele furtişagurilor lor. Apoi, vin groparii care duc cincizeci de sicrie; uriaşul cu măciuca îi însoţeşte. Blestemând şi **mărturisindu-şi** crimele, îi urmează femei călare; mai apoi vin călugării, abaţii şi episcopii implorându-1 pe preot să se roage pentru ei. Convoiul continuă cu multe alte victime. Preotul înţelege imediat că este vorba despre *mesnie Hellequin* în care el n-a vrut niciodată să creadă, în ciuda mărturiilor pe care le auzise în legătură cu acest subiect. Preotul vrea să se amestece şi să oprească unul dintre cai dar, la atingerea hamurilor, mâna i se arde. Apoi, se îmbolnăveşte şi autorul cronicii susţine că i-ar fi văzut groaznicele arsuri.
Tradiţia povestită de Orderic Vital prezintă elemente sedimentate şi compozite. O tentă creştină acoperă o serie de motive ce sunt în mod autentic păgâne. Creştinarea mitului este evidentă. Apariţia păcătoşilor chinuiţi ne poartă cu gândul la un fel de Purgatoriu ambulant în care sufletele vinovate îndură ispăşirea greşelilor comise pe pământ.
Şi totuşi, această dimensiune creştină nu şterge cu totul substratul păgân. Prezenţa

„etiopienilor" cu fața întunecată denunță adevărata apariție a creaturilor supranaturale. Aceste ființe de o negreală mitică apar ca adevărate creaturi demonice; de fapt, ele sunt încarnarea

strigoilor, reprezentare perfectă a ființelor din Lumea de Apoi în literatura medievală sau în textele hagiografice.

Vacarmul infernal care însoțește cavalcada strigoilor ne semnalează prin aceasta caracterul lui demonic şi demențial. Prezența uriaşului cu măciucă indică în fine existența unei divinități din Lumea de Apoi care ar putea să evoce foarte bine celebrul zeu cu ciocanul de lemn din tradiția celtică. în mitologia irlandeză, acest personaj cu măciucă este Dagda („Zeul cel bun"); arma lui ucide cu un capăt şi învie cu celălalt. In toate cazurile, suntem în fața unei figuri divine, cea a Marelui Demiurg pe care Iulius Caesar îl indica drept zeul principal al galilor.

Permanența Vânătorii sălbatice în credințe şi folclor nu ar putea fi pusă la îndoială din Evul Mediu timpuriu până în epoca modernă. Textul lui Orderic Vital scris în secolul al Xll-lea poate fi comparat cu tradiții folclorice relativ moderne[6], precum şi cu un pasaj din *Viața Sfântului Samson* care, încă din secolul al VH-lea, atestă această credință, probabil cu mult mai veche.

Alain-Fournier, autorul romanului *Grand Meaulnes (Cărarea pierdută)* era originar din Berry şi cunoştea tradiția vânătorii Gayere, alt nume dat *Vânătorii Gallery, Vânătorii lui Arthur* sau *Mesnie Hellequin,* într-o seară, în timp ce stătea de vorbă într-o colibă cu nişte prieteni, un zgomot terifiant i-a surprins pe oaspeți şi i-a înmărmurit. Singurul care s-a ridicat a fost fiul gazdei, care a deschis uşa şi a strigat afară: „Gayere! Pleacă la vânătoarea ta şi du-te la dracu!" Zgomotul a crescut însă în intensitate şi oase au început să cadă în vatră printr-o gaură a coşului, răspândind în toată casa, în contact cu flăcările, un miros pestilențial.

Legendele referitoare la Vânătorul negru țin de aceleaşi credințe. Vânătorile sale sălbatice nu încetau să bântuie pădurile din toată Europa. Conform anumitor cronicari, regele Carol al Vl-lea l-ar fi întâlnit în pădurea din Mans. Dacă ar fi să ne încredem în aceste mărturii, se pare că aceasta ar fi fost cauza nebuniei sale.

Ne-am putea îndoi de caracterul străvechi al acestor credințe dacă nu am găsi în *Viața Sfântului Samson* o relatare paralelă care adaptează aceleaşi elemente mitice.[7] Sfântul a plecat în călătorie şi traversează o pădure în compania unui tânăr diacon. Deodată, călătorii aud un strigăt pătrunzător care străpunge aerul pădurii. îngrozit, tânărul diacon fuge, în timp ce Samson face asupra lui semnul crucii. Apoi, el zăreşte o vrăjitoare zburlită şi roşcată. Ea ține o țepuşă de vânătoare cu trei vârfuri şi lasă impresia că se deplasează zburând prin pădure. Samson o urmăreşte pe bătrâna vrăjitoare pe care textul latin o prezintă sub numele de *tbeomacba,* adică „uriaşa", şi reuşeşte s-o omoare, nu înainte de a fi aflat câteva secrete despre originea ei.

Această figură aeriană, care participă la o vânătoare perpetuă în pădure, nu este altcineva decât divinitatea din Lumea de Apoi care conduce Vânătoarea sălbatică. Este vorba când de o femeie, când de un bărbat, dar caracteristica cea mai importantă care o defineşte este, incontestabil, aspectul său gigantic. Uriaşul, figură mitică prin excelență, se află astfel în centrul mitului celor Douăsprezece Zile sălbatice. Din cauza valorii sale extrem de ambigue, el este, în acelaşi timp, un suveran al Lumii de Dincolo (stăpânul trecerii spre Moarte), dar şi cel care răspândeşte viață şi fecunditate.

Moş Crăciun

In registrul folcloric, deplasarea aeriană a Vânătorii sălbatice anunță, printr-o modalitate inversă, dar benefică de această dată, pe cea a săniei lui Santa Claus trasă de reni. Cât despre Santa Claus însuşi, el nu reprezintă decât avatarul blând al a unei figuri mitice, veritabil

distribuitor al abundenței în plină iarnă şi stăpân suprem al tranzițiilor temporale. Santa Claus nu este nimic altceva decât aspectul benefic al figurii Omului primitiv, personajul zână legat de Lumea de Apoi care vine periodic să copleşească oamenii cu darurile sale.
în mod evident, Crăciunul este o perioadă privilegiată de apariție a ființelor supranaturale precum Santa Claus sau Moş Crăciun.

în *Le Probleme des Centaures {Problema Centaurilor),* Georges Dumezil a analizat „jocul calului". E vorba de plimbarea unui om-cal „prin sat, din fermă în fermă, în căutare de cadouri: grâu sau ovăz, ouă, brânză, şunca, cârnați, carne afumată, rachiu...". Datina se practică la anumite date bine cunoscute pentru ritualurile carnavaleşti:
„In Prusia, de exemplu, în timp ce la Rombitten, omul cu cap de cal este plimbat, de două sau de patru ori, cu câteva zile înainte de Crăciun, la Natangen, Calul (însoțit de un Țap) este plimbat în ziua de Sfântul Silvestru, iar la Tempelbuch jocul este rezervat lui Carnaval care îi dă chiar numele său; în Hanovra, sărbătoarea are loc de Crăciun; în Bavaria, este un joc de Crăciun, dar aceeaşi deghizare, în unele oraşe, este într-a-devar un *Fastnachtschimmel,* un „Cal de Carnaval"; în alte puncte ale Germaniei, se semnalează chiar apariția calului în timpul postului Crăciunului (adventului), iar în Silezia, până la 10 noiembrie. In Lausitz, plimbarea calului are loc la Crăciun, apoi din nou şi mai ales în Carnaval, sau încă «de la Crăciun până la Carnaval»." [8]
Variația datelor nu face altceva decât să sublinieze permanența unui mit recurent. Am putut sublinia deja echivalența rituală şi mitologică a opt perioade carnavaleşti ale anului. Un ritual atestat într-un loc apare la fel şi într-altul. Putem concluziona că jocul calului este un ritual carnavalesc şi chiar calul aparține ritualurilor şi miturilor acestei perioade de tranziție. Cât despre numele de Hellequin, trebuie remarcat că nici o etimologie dintre cele propuse nu este satisfăcătoare. Totuşi, dacă luam în considerare ansamblul atestărilor acestui nume, găsim forme precum *Hennequin,* chiar şi *Annequin.* Or, *ene* sau *ane* ! evoca pasărea în franceza veche (ne amintim de caracterul aerian al acestei vânători), în timp ce cuvântul *quin* ar aminti de numele câinelui (cf. grecescul *Kyn-).* Oare ar trebui să citim numele de *Hennequin* ca „pasărea-câine" ? O asemenea interpretare ar avea avantajul de a oferi o baza mitică legendarilor cinocefali, personaje cu cap de câine şi din care uriaşul cu cap de câine care este Sfântul Cristofor, el însuşi conducător de suflete, ar putea să-şi tragă originea. O legendă a Vânătorii

sălbatice localizată în Bretania armoricană prezintă asocierea semnificativă a păsării şi a câinelui într-o versiune populară a aceluiaşi mit. Ea povesteşte cum într-o seară o trecătoare zăreşte o femeie care zbura prin aer ca o pasăre. Ea era urmată de un câine alb şi de unul negru, pasărea şi câinele reprezentând cele două figuri animalice pe care folclorul le asociază cu Vânătoarea sălbatică. în Mâine, *Chassennquin* se compune din păsări de noapte care țipă şi sunt invizibile. în Bretania de Nord, *menee anquine* prezintă animale carnivore care vânează şi ucid animalele domestice.
Pentru a înțelege mai bine această figură de „conducător de suflete" (psihopompă) şi de vânător războinic, este necesar să ne întoarcem puțin în calendar şi să ne oprim la data de 1 decembrie datorită mărturiei unui text latin din secolul al Xl-lea.
Călugărul fierar
Carmen ad Rotbertum regem {Cântec în onoarea regelui Robert) de Adalberon, episcop de Laon, figurează într-un manuscris latin din prima treime a secolului al Xl-lea.[9] E vorba de un

dialog între regele Robert al II-lea (care a domnit din 996 până în 1031) şi episcopul Adalberon însuşi. Discuția lor are ca subiect problemele publice şi începe cu un tablou general al revoluțiilor care au afectat Biserica şi Statul; el continuă cu o satiră a moravurilor călugăreşti (clunisiene), apoi cu o reflecție asupra ierarhiei ecleziastice şi a diferitelor caste din societate; se termină cu un proiect de reformă care este, de fapt, o contrareformă destinată combaterii efectelor dăunătoare ale ideilor noi. Pe toată durata acestui dialog, Adalberon exprimă poziții foarte conservatoare, în timp ce regele pare adeptul ideilor noi. Atunci, episcopul încearcă să-1 readucă pe suveran la tradiție şi la conservatorism, fără însă să-i menajeze prin atacurile sale pe reformatorii smintiți precum Odilon, celebrul episcop din Cluny.

în legătură cu pretinşii reformatori, putem citi un curios portret al călugărului din Cluny, menit să ridiculizeze existența pe care o duce în marea abație benedictină. „Un tablou al moravurilor, şi nu al faptelor precise, scrie un comentator, aici e vorba de sarazinii care au invadat dioceza din Tours, de o luptă de trei zile dată de miliția cluniziană la 1 decembrie: nu avem de-a face decât cu ceva burlesc, dezlânarea povestirii o dovedeşte." Uneori, trebuie să nu avem încredere în judecățile prea categorice, iar fantezia aparentă a episcopului nu este chiar atât de nevinovată pe cât pare. în acest caz satira foloseşte, într-adevăr, date care se trag din ceea ce numim azi folclorul carnavalesc, şi inserția lor într-o dezbatere foarte serioasă nu trebuie să ne facă să uităm caracterul lor propriu care merită să fie analizat ca | atare. Să recitim deci cu atenție portretul călugărului clunizian:
„El poartă pe cap o tichie mare, făcută din pielea unei ursoaice din I Libia; mantia lungă e ridicată până la jumătatea gambei; este deschisă în față şi nu-1 mai acoperă nici pe la spate. Şi-a încins în dreptul rinichilor i un centiron brodat, legat foarte strâns; se vede cum de centură îi atârnă o I grămadă de obiecte din cele mai diferite, un arc cu tolba de săgeți, un ciocan şi nişte cleşti, o spadă, o piatră de scăpărat, fierul pentru a o lovi, ramura de stejar pentru aprins. Un pantalon lung până la tălpi şi strânşi pe picior. El țopăie."
Călugărul care fusese trimis în misiune la Cluny se prezintă în fața fostului său episcop ca un soldat la ordinele lui Odilon, „rege de Cluny" *(sic!).* Episcopul îi prezintă atunci fostului său călugăr o situație îngrijorătoare:
„Sarazinii, această rasă cu obiceiuri dintre cele mai sălbatice, au invadat, cu sabia în mână, regatul Franței; ei îl ocupă în întregime şi consumă tot ceea ce hrăneşte pământul Galiei. Un sânge roşu udă peste tot şi înroşeşte acest pământ şi umflă torentele care debordează din cauza măcelului."
Suntem în secolul al Xl-lea şi apariția sarazinilor în Galia, mai ales în Touraine, în interiorul regatului, nu se bazează pe nici un

fundament istoric. Aşa cum au arătat comentatorii moderni ai textului, invaziile sarazine se terminaseră de multă vreme şi termenul de *saraceni,* folosit de Adalberon, desemnează, probabil, printr-o metaforă, o altă categorie de oameni. Care?
Pentru a rezolva această enigmă a sarazinilor, trebuie să fim atenți la data bătăliei: „Toate acestea s-au petrecut, trebuie s-o ştii bine, în prima zi a lui decembrie; dar noi vom încerca să reluăm lupta la calendele lunii martie". Calendele lui decembrie şi ale lui martie ne permit să înțelegem mai bine ciudata îmbrăcăminte a călugărilor, precum şi această bătălie care are toate caracteristicile unei dezlănțuiri carnavaleşti. în prezent, trebuie să ne concentrăm asupra valorii deosebite a acestor date.

Sfântul Eloi şi focul din decembrie

Pe 1 decembrie se sărbătorea Sfântul Eloi care a fost omul de încredere al lui Clotar al II-lea şi al lui Dagobert. Legenda îi atribuie o faptă de vitejie mai aparte: pe aceea de a fi fabricat primul tron din aurul pe care i-1 dăduse regele Dagobert; apoi, pentru că 1-a construit pe al doilea din aurul care-i rămăsese. La calendele lui decembrie se sărbătoreşte deci un sfânt bijutier şi fierar, specialist în prelucrarea metalelor.

Or, costumul călugărilor noştri conţine o serie de unelte* necesare fierarilor: un ciocan şi cleşti, o piatră pentru făcut foc, fierul pentru a o bate şi ramura de stejar pentru aprins focul. Un comentator al lui Adalberon nota că aceste instrumente erau aceleaşi cu ale unui potcovar. Nu poate fi neglijat faptul că Sfântul Eloi, sărbătorit pe 1 decembrie, protejează mai ales caii, deoarece el avea un cal destul de ciudat căruia legenda îi atribuie darul de a reîntineri cu ajutorul focului din cuptor. E vorba de o temă folclorică foarte veche în care Mircea Eliade vede amintirea unui „scenariu mitico-ritual în care focul juca rolul de probă inițiatică".[10] Sfântul Eloi este cu adevărat un „stăpân al focului" inițiatic.

în Franța există numeroase toponime care provin dintr-un vechi *Equaranda.* Sub acest nume se ascundea o divinitate cabalină, comparabilă, desigur, cu Epona şi pe care cultul Sfântului Eloi 1-a creştinat. Georges Dumezil a arătat cum calul era, pe acelaşi plan cu alte animale precum ursul, lupul etc. integrat perfect în ritualurile celor Douăsprezece Zile, perioadă care separă Crăciunul de Bobotează şi care asistă deci la schimbarea anului, la calendele lui ianuarie. In Carintia, jocul calului care se practica pe atunci, antrenează fierari cu fața înnegrită care încearcă să potcovească calul. Conform unor tradiții, calul-fantomă venea la potcovar cu Odin şi cu ceata Vânătorii sălbatice *(Wildes Heer)* pentru a fi potcovit la rândul său. Călugării potcovari despre care pomeneşte Adalberon ne trimit la aceeaşi tradiție. Mircea Eliade reaminteşte că potcovarul este raportat la scenarii inițiatice în societățile formate din bărbați. " Este posibil ca deghizarea rituală a călugărilor clunizieni să se refere la tot acest ansamblu ritualic. Stăpânul focului de la fierărie se alătură personajului mitic al şamanului, mediator din Lumea de Dincolo şi vrăjitor diabolic.

Tradițiile legate de focul din decembrie nu erau necunoscute în Roma antică. Luna era plasată sub protecția lui Saturn, zeul Timpului, şi al Vestei, zeița căminului casnic. în cinstea ei ardea un foc care nu trebuia să se stingă niciodată. Acest foc era aprins în temple, dar şi în prima cameră a fiecărei case, de unde şi numele de *vestibul* care i s-a dat. Buşteanul de la Crăciun trebuia să ardă în cămin cel puțin trei zile (de unde-i vine şi numele de *„trefeu",* în Bretania). Pe de altă parte, sărbătorile în cinstea lui Saturn sunt foarte cunoscute; este vorba de Saturnalii, în cursul cărora oamenii se dedau la tot felul de plăceri, uneori cam deocheate. Aici se vede forma primitivă a carnavalurilor noastre. Or, la 29 noiembrie, în preajunul Sfântului Eloi, se sărbătoreau în Evul Mediu un Saturnin al cărui nume nu poate fi separat de cel al lui Saturn. Această întoarcere în calendar este necesară căci sărbătorile celtice se desfăşurau în trei nopți consecutive. Calendele lui decembrie sunt deci anticipate în ultimele zile ale lui noiembrie. în plus, textul lui

Adalberon precizează că lupta durează trei zile. Ne aflăm deci în fața unei noi şi discrete supraviețuiri mitologice.

Se poate concluziona, deci, că deghizarea călugărului fierar nu este numai o glumă; ea se explică, de asemenea, prin prezența elementelor rituale legate de un vechi mit calendaristic în care găsim la un loc fierarul mitic, calul magic, precum şi ritualurile asociate cu transformarea timpului marcată de solstițiu. Un cântec popular aminteşte că bunul Sfânt Eloi pune fiecare lucru la locul său. Această restabilire asigurată de către Sfântul Eloi trebuie înțeleasă tot prin

intermediul calendarului. în Evul Mediu, existau două sărbători ale Sfântului Eloi, în două momente-cheie ale anului: pe 1 decembrie (la solstițiul de iarnă) şi pe 25 iunie (la solstițiul de vară). Supraveghind solstițiul, Sfântul Eloi asistă la răsturnarea cosmosului şi veghează la buna lui desfăşurare.

Sfântul Nicolae (6 decembrie)

Conform legendei, Aubert de Varangeville, la întoarcerea din Cruciadă, a adus la Bari o falangă din degetul Sfântului Nicolae. Această relicvă a atras numeroşi pelerini în Lorena, la Saint-Nicolas-de-Port, lângă Nancy. în fapt, degetul miraculos se înscrie într-un întreg context de vechi credințe pe care anumite denumiri legate de Nicolae ne permit să-1 descoperim. Nicolae a fost episcop de Myra, în Asia Mică. Totuşi, în franceza veche, *mire* înseamnă şi „medic", iar această omofonie poate explica devoțiunea care se manifestă în jurul acestui sfânt taumaturg. Dacă toți sfinții sunt, într-adevăr, taumaturgi, atunci relicva degetului lui Nicolae are o particularitate şi mai importantă dar care n-a fost niciodată subliniată. Conform *Dicționarului de franceză veche* al lui Tobler-Lommatzsch, unul din degetele mâinii se numeşte în franceza medievală *doit mire*[12]; este vorba despre inelar. Specificarea este veche pentru că autorul latin Macrobiu vorbeşte, şi el, despre *digitus medicinalis.* [13] Cum relicva vindecătoare

a episcopului din Myra era un deget al sfântului, se poate presupune că era vorba de acel deget *mire.*

în afara harului de vindecător, Nicolae este şi un excelent magician. Datorită aparițiilor sale providențiale, această fantomă bună vine să-i salveze pe oameni când este invocat şi uneori aduce chiar şi cadouri (ca banii oferiți celor trei tinere amenințate cu prostituția, deoarece familia lor era nevoiaşă). Este o caracteristică pe care a păstrat-o Santa Claus [H], miticul care se deplasează în văzduh pe o sanie trasă de reni. Vehiculul aerian al lui Santa Claus se înrudeşte mult cu cortegiul strigoilor menționați în numeroasele povestiri legate de Vânătoarea sălbatică. Folclorul referitor la Santa Claus (devenit Moş Crăciun) insistă pe apartenența sfântului la Lumea de Apoi. Nicolae este un duh al trecerii. Distribuitor.de abundență şi garant al fecundității la fel ca şi alți sfinți din aceeaşi perioadă (Sfântul Martin, de exemplu), el posedă o legătură secretă cu. bogățiile celeste sau subterane.

Nicolae este, într-adevăr, legat de bogățiile din subteran. Nichelul a fost descoperit în 1751 şi minereului i se dă ca denumire prescurtarea de la Nicolaus care, de asemenea, este şi numele unui spiriduş neastâmpărat. în mitologie, spiriduşii (ca şi piticii) sunt legați de lumea subpământeană şi de bogățiile sale minerale *(Kupfernickel* înseamnă în germană „spiriduş de aramă", înainte de a denumi metalul însuşi). Altă bogăție a subsolului este sarea. Locul primitiv de implantare a cultului Sfântului Nicolae în Franța este Saint-Nicolas-de-Port lângă Varangeville, important aşezământ loren de extracție a sării încă din Evul Mediu. Pentru a aminti parcă de această legătură seculară între Nicolae şi sare, biserica din Varangeville este dedicată Sfântului Gorgon, un martir ale cărui intestine au fost sărate de călăii săi. Sfântul Gorgon din Varangeville îl evocă în mod vizibil pe Gargantua al lui Rabelais, a cărui legătură cu sarea este bine prezentată în roman. Foarte utilizată în alchimie, sarea este astfel în mod deosebit legată de Nicolae. Cel mai celebru alchimist al Evului Mediu se numeşte de Nicolas Flamei. Nu există nici o îndoială că el era inițiat în secretele unei alchimii al cărei instigator era Nicolae.

Potrivit *Legendei de Aur,* Diana, pentru a se răzbuna pe Nicolae care i-a spart statuia, se deghizează în călugăriță şi le dă unor marinari care se duceau la sfânt un ulei combustibil destinat să distrugă sanctuarul unde Nicolae oficia slujbe. Dejucând această capcană malefică,

Nicolae se arată marinarilor şi dă foc uleiului pe mare. Uleiul magic al Dianei (prima apariţie a petrolului în Evul Mediu?) este astfel neutralizat de către sfânt care face o magie (creştină) şi mai puternică decât cea a zeiţei păgâne. In spatele acestei Diane, ar trebui să vedem mai degrabă o divinitate păgână, pe Dea Ana a celţilor, altfel spus, Marea Zeiţă, protectoare a fierarilor, poeţilor şi medicilor.
Dar esenţialul în memoria păgână referitoare la Sfântul Nicolae se concentrează asupra figurii lui Pere Fouettard care-1 însoţeşte în mod regulat pe sfânt în toate vizitele pe care le face copiilor din Alsacia, Lorena sau din nordul Franţei. Acest Pere Fouettard este o sperietoare de copii, un veritabil Om sălbatic şi fantomă zburlită, cu barba roşie. în folclorul contemporan, el este martorul fosilizat al strămoşului păgân al sfântului. Apariţia lui Fouettard aminteşte de cea a tuturor oamenilor sălbatici din Carnaval. Jumătate om, jumătate animal, el reprezintă lumea primitivă. De fapt, el aparţine Lumii de Apoi, fiind unul dintre stăpânii acesteia.
Este un fel de căpcăun-zeu, un stăpân al abundenţei şi al bogăţiei (un zeu plutonian al morţilor), dar deposedat de toate aceste trăsături pozitive în favoarea sfântului episcop care-1 domină. Sfântul Nicolae îl trage după el, ca şi alţi sfinţi ce trag monstrul sau târască pe care i-au îmblânzit. Sfântul Nicolae confirmă aspectul de abundentă al strămoşului său păgân. In Siberia, Mikula este un zeu al recoltelor şi al berii legat de starea de beţie. Verbul rus *nicolitsja* înseamnă „a se ameţi". După Mikula, Nicolae apoi Santa Claus (Moş Crăciun) devin distribuitorii carnavaleşti ai abundenţei în mijlocul iernii.
Bradul de Crăciun, pinul şi măceşul
Focul fierarului din luna decembrie cuprinde copacii, sau mai precis anumiţi copaci. Printre ritualurile imemoriale de Crăciun figurează, desigur, bradul împodobit. Datina vine din Alsacia. Primele mărturii

indubitabile despre ritualul bradului de Crăciun datează din secolul al XVl-lea şi se întâlnesc în această regiune. La 21 decembrie 1521, registrele de socoteli din oraşul Selestat menţionează o cheltuială de doi şilingi pentru retribuirea paznicilor forestieri desemnaţi să supravegheze pădurile din jurul oraşului. Este primul indiciu că deja în această perioadă admiraţia exagerată a familiilor pentru regele pădurilor era însoţită de un jaf în toată regula contra unor păduri aparţinând domeniilor de stat. Un document din anul 1419 aparţinând arhivelor municipale din Freiburg (Germania) confirmă acest obicei. încă din Evul Mediu se atârnau în locuinţele alsaciene ramuri de brad (sau ramuri de Crăciun: *Weihnachtsmeyen).*
Mai era şi obiceiul de a aşeza în piaţa din faţa bisericilor renane un brad împodobit cu mere roşii care comemorau, se spunea, izgonirea lui Adam şi a Evei. O dată în plus alegoria biblică pătrunde într-un ritual de origine păgână şi nu trebuie să ne mire: copacul feeric devine astfel copacul Paradisului pământean. Acest copac cu frunze necăzătoare, care rămân mereu verzi chiar şi în anotimpul rece, era cât se poate de normal să devină un simbol al nemuririi şi veşniciei asociate cu naşterea Mântuitorului.
De fapt, bradul face parte din marea familie a copacilor cu ace sau a tufelor de mărăcini, în jurul cărora gravitează numeroase legende care-şi au originea într-un mare mit. Ritualul de Crăciun nu poate fi înţeles decât în lumina ritualurilor din mai care pun în valoare la rândul lor vegetaţia şi copacii. *Weihnacbtsmeyen* se poate traduce tot aşa de bine prin „mai-ul de Crăciun". într-adevăr, datinile de Crăciun reproduc ritualurile din ziua de 1 mai care constau în plantarea de copaci în faţa caselor.
în general, cultul pentru copaci era răspândit în Occident înainte de sosirea creştinismului. Un episod din viaţa Sfântului Martin, prezentat de Sulpice Severe atestă, cu precădere, importanţa acestui cult dedicat pinului în societatea celtică. Martin reuşise să distrugă un vechi templu

nelegiuit fără a întâmpina rezistenţă. Şi totuşi, când a vrut să smulgă un pin dedicat unei divinităţi locale, păgânii s-au opus mai întâi acestei intenţii, apoi i-au propus un fel de târg: „Dacă tu te încrezi în Dumnezeul tău, aşază-te sub acest copac în timp ce noi îl vom tăia". Martin a acceptat şi a fost legat sub pin chiar în partea care era deja

aplecată. Când copacul era pe punctul de a cădea, Martin a făcut semnul crucii şi, în loc să se prăbuşească peste el, pinul s-a răsturnat pe cealaltă parte riscând să-i strivească pe păgâni. Printr-o subtilă intervenţie, textul creştin menţionează atent rolul mitic al pinului pentru păgâni, dar el arată, de asemenea, cum se întoarce forţa magică acordată acestui copac de către păgâni, în favoarea Dumnezeului creştin.

In Anglia, măceşul este considerat ca strămoşul copacului de Crăciun. O legendă evlavioasă explică notorietatea arbustului. Iosif din Arimateea, care luase trupul lui Hristos după crucificare, ar fi ajuns în I Anglia, la Glastonbury, loc mitic important al legendei arthuriene. De îndată ce şi-a plantat toiagul în pământ, în ajunul Crăciunului, el a văzut răsărind imediat un măceş în floare. Până prin secolul al XVI-lea englezii ofereau drept cadou de Crăciun o ramură de măceş din Glastonbury care se presupunea că provine din toiagul lui Iosif din Arimateea. Potrivit legendei, măceşul înflorea mereu în ajunul Crăciunului.

într-un roman francez din secolul al XHI-lea, intitulat *Durmart le Gallois (Durmart galezul),* apare un copac magic, strălucind cu mici flăcări pe care un cavaler îl recunoaşte ca pe o manifestare feerică. Este vorba despre nişte focuri zglobii asociate o dată în plus unui copac sfânt. Acest motiv al copacului iluminat apare şi în alte perioade ale literaturii medievale. El confirmă existenţa unui mit celtic al copacilor cu ace care a lăsat urme în toponimia franceză (Epinal, Epinay etc), dar şi în câteva legende evlavioase.

Mărăcinele din Evron (Mayenne) confirmă valoarea magică a măceşului în tradiţia celtică. în spatele marelui altar al bisericii din I Evron se află, într-adevăr, un trunchi de copac artistic lucrat. El are forma unei piramide; ramuri cu spini par să iasă din el. Odinioară, în partea de jos a trunchiului, într-o scorbură, fusese aşezată statuia Fecioarei. O legendă explica sacralizarea locului. în secolul al VH-lea, un pelerin care trecea prin Evron adusese de la Ierusalim o relicvă a Fecioarei Măria. Cum era răpus de oboseală, s-a aşezat să se odih-l nească lângă o fântână. A agăţat relicvariul într-unui din arbuştii din jur. Dar în timpul somnului, măceşul a crescut enorm şi a ridicat astfel cutia cu moaşte mai sus. Pelerinul nu şi-a mai putut recupera preţiosul

obiect. Datorită acestui miracol, spune legenda, Fecioara a dat de ştire că vroia să fie cinstită în acel loc.

Fondarea bisericii din Varangeville în Meurthe-et-Moselle este explicată printr-o legendă asemănătoare. în secolul al VUI-lea, Sfântul Chrodegang, episcop de Metz şi fondator al abaţiei din Gorze în Moselle, a primit de la papa Paul I relicvele Sfântului Gorgon. Imediat, Chrodegang le-a repatriat în Lorena. Procesiunea pe care-o conducea se afla lângă Varangeville. Căderea nopţii i-a obligat să facă un popas. Relicvariul a fost agăţat într-un tufiş cu spini. A doua zi dimineaţă, tufişul a crescut într-un mod inexplicabil şi relicvariul era sus de tot. Acest miracol a fost interpretat ca un semn ceresc şi de îndată, pe acel loc, s-a construit o biserica închinată Sfântului Gorgon.

Să luăm aceste legende pioase despre măceş *ad Htteram* ar fi desigur un gest naiv şi inutil. Să transformăm mărturiile fosilizate în vechi mituri păgâne pare mai potrivit cu numeroasele lor ciudăţenii, în orice caz, asemenea legende revarsă o lumină decisivă asupra originii profane a „copacului de Crăciun" din zilele noastre.

Regii magi

79

MITOLOGIE CREŞTINĂ

Analiza ritualurilor de Crăciun se dovedeşte a fi deosebit de bogată pentru a înţelege miturile şi misterele acestei perioade. Mai trebuie să plasăm în acest ansamblu textele care conferă limbajului ritualurilor coerenţa sa profundă. Crăciunul aparţine unei perioade feerice şi permite efracţia Lumii de Apoi în lumea pământeană. Traducerea creştină a acestui ansamblu mitic permite totuşi scoaterea la suprafaţă a memoriei arhaice a păgânismului care dirijează sărbătoarea. Cu adevărat, creştinismul prelungeşte păgânismul dereglându-1, adică introducând o altă logică în elementele păgâne pe care le conservă sau pre-sărând semnele evidente ale mitului pe roata implacabilă a Timpului.

NOTE

1. C. Lecouteux, „Le repas des fdes", *Bulletin du Comite du folklore champenois* ,149, 1988, p. 49 şi p. 50, 1988, pp. 3-9.
2. Extras din *Otia imperialia,* citat după traducerea lui C. Lecouteux din articolul menţionat.
3. După traducerea lui A. Mary, Paris, Gallimard, 1949, p. 310.
4. A. Mary, *Les Fees au Moyen Age,* Paris, Champion, 1896, p. 21.
5. Se va citi traducerea franceză a acestui text din Anexa 1 a lucrării.
6. A se vedea diversele articole din *Revue des Traditions populaires,* 9,1894, pp. 4i i^H; o, 1898, pp. 451-455; 16,1901, p. 531; 17,1902, pp. 504-505.
7. R. Fawtier, *La vie de saint Samson: essai critique hagiograpbique,* Paris, Champion, 1912.
8. *Le Probleme des Centaures,* Paris, Geuthner, 1929, p. 15.
9. Toate referinţele utile se vor găsi în Ph. Walter, „Der Bar und der Erzbischof: Masken und Mummentanz bei Hinkmar von Reims und Adalbero von Laon", *Feste und Feiern im Mittelalter,* Sigmaringen, 1991, pp. 377-388.
10. M. Eliade, *Forgerons et Alcbimistes,* Paris, Flammarion, 1977 (ediţie nouă, revăzută şi adăugită), pp. 90-91.
11. *Ibid.,p.* 88.
12. Tobler-Lommatzsch, *Altfranzosisches Worterbucb,* Wiesbaden, Steiner, 1925, Articolul despre *mire,* voi. 6, p. 75.
13. A se vedea *Dictionnaire* al lui Du Cange, unde expresia *digitus medicinalis* apare la Macrobiu în cartea a VH-a, capitolul 13 din *Saturnalii.*
14. Claus este derivat de la Niklaus, Nicolas.

80

IV

ÎNTÂI FEBRUARIE IMBOLG

„în duminica de Lăsata Secului, sărbătorită de această dată în acelaşi timp cu întâmpinarea Domnului, au început aceste scurte saturnalii, care ar fi trebuit să fie măcar la fel de complete ca şi cele de la Roma. S-au reamintit, cu această ocazie, poveştile din Antichitate, încercând să explice această sărbătoare ciudată care readuce în civilizaţia noastră creştină vestigiile lumii păgâne.

[...] Fiecare a interpretat acest fapt în felul său, unii văzând aici un simbol al superstiţiilor desfiinţate şi lăsate pradă batjocurii publice de către cultul învingător, alţii văzând în plimbarea celui mai gras bou al anului glorificarea muncilor agricole, iar alţii au legat acest fapt de toleranţa religioasă care, înainte de intrarea într-un post sever, permite cărnii să-şi împrospăteze forţele şi să renunţe la plăceri pentru a intra într-o perioadă de căinţă. Ziarul falansterian s-a ridicat împotriva spiritului acestei mascarade bizare care însoţeşte boul gras şi s-a întrebat dacă nu ar fi mai demn şi mai logic să i se dea acestei sărbători un caracter eminamente agricol şi să defileze alături de bou, în locul măştilor ciudate şi caraghioase, crescătorii de vite şi fermierii care au asigurat ţării cantitatea de bifteck şi de muşchi de vită

necesară.
Nu avem de ce să regretăm văzând cum părerile rătăcesc astfel. Plimbarea boului cel gras nu este o sărbătoare agricolă, ci o ceremonie religioasă, istorică şi de ce să nu recunoaştem, mistică."
Gerard de Nerval *L'Artiste* (8 februarie 1845)
Cele opt date carnavaleşti care împart calendarul anual corespund unui ciclu precreştin cu sărbători care nu sunt fixe şi care depind

de fazele lunii. Totuşi, aceste sărbători au suferit o creştinare mai mult sau mai puţin evidentă datorită unei fixări calendaristice. Altfel spus, aceste sărbători, iniţial mobile, după ce au fost relaţionate cu ciclurile lunare, au devenit fixe fiind integrate în calendarul creştin: întâmpi-narea Domnului (2 februarie) dar şi Sfânta Brigit (1 februarie), Sfântul Urs din Aosta (în aceeaşi zi) sau Sfântul Blaziu (3 februarie) etc. Datorită unor mărturii folclorice încă vii, unele dintre aceste date ne permit să deducem importanţa dispozitivului mitic străvechi. Şi totuşi cele mai cunoscute ritualuri sunt cele din ziua de Lăsata Secului. In mod curios, această sărbătoare nu a putut fi fixată, fără îndoială deoarece ea a rămas în actualitate şi, prin natura ei, destul de rebelă la creştinare. Cele mai mari carnavaluri din lume au loc, şi în zilele noastre, la această dată.
Sărbătoarea celtă (irlandeză) de la 1 februarie, teoretic cea mai apropiată de Lăsata Secului, se numea Imbolg.' Ea comemora acel moment din an în care laptele reapărea la oi. în calendarul medieval, funcţia rituală a acestei sărbători era importantă deoarece stabilea joncţiunea între ciclul Crăciunului (sărbătoare fixă) cu ciclul Carnaval-Post care oscilează în calendar în funcţie de fazele lunare. Comemorările care-1 însoţesc permit pătrunderea în misterele Carnavalului.
Măşti
Sărbătorii de Lăsata Secului îi sunt asociate, în general, cetele de cheflii mascaţi şi deghizările.[2] Masca este accesoriul obligatoriu al acestei sărbători. Pentru a-i înţelege mai bine semnificaţia, trebuie să ne raportăm la o notiţă savantă pe care i-o consacră acestui cuvânt Walter von Wartburg în *Dicţionarul etimologic al limbii franceze.*[3] Rădăcina cuvântului *masque* (mască) ar fi de origine preindo-euro-peană. Ea ar denumi spiritele şi creaturile din Lumea de Apoi care se arată .oamenilor în anumite perioade ale anului.
în secolul al IX-lea, cuvântul *mască* este atestat sub forma latină *talamasca.* In textul care menţionează acest termen, episcopul de

■ **i**
acest J

Reims Hincmar condamnă deghizările care au loc în timpul mascaradelor însoţite de urs. Fără îndoială că este vorba de datinile rituale în care credinţa în strigoi se îmbina deja cu dansurile spectaculare sau groteşti. In jurul acestui nucleu tradiţional se organizează defilările carnavaleşti cam peste tot în Eurasia. Iată traducerea textului lui Hincmar:
„Să evite [creştinul] manifestările zgomotoase de bucurie şi râsetele grosolane, să nu povestească şi nici să nu cânte poveşti inepte, să nu permită nimănui să se dedice jocurilor obscene ale ursului în faţa sa; să nu poarte, cu această ocazie, măştile demonilor pe care poporul le numeşte *talamasca,* deoarece e vorba de practici diabolice condamnate de canoanele Bisericii." [4]
Obiceiurile păgâne stigmatizate de către episcop nu scot la iveală doar simple divertismente care îi au în prim plan pe ursarii vulgari. Este vorba, mai degrabă, de datinile păgâne, cunoscute sub termenul pudic de altfel de „jocuri obscene" şi în care personaje deghizate şi

asociate urşilor poartă numele de talamăşti. Probabil că aceştia participă la o mascaradă poznaşă cu dansuri şi mimuri despre care actualele serbări cu ursul (la Prats-de-Mollo în Pirineii catalani mai ales) ne pot da o oarecare idee.[5] Farsele tradiționale de Carnaval necesită oameni deghizați în urşi care înnegresc şi mânjesc cu seu fețele celor pe care reuşesc să-i prindă; altfel spus, urşii le fac o mască neagră care-i trimite în lumea strigoilor.[6]
Hincmar nu precizează data defilărilor rituale în timpul cărora aceşti urşi apar, dar el le condamnă în termeni extrem de duri. Aceasta este dovada că ele provin dintr-un ansamblu de credințe şi superstiții precreştine pe care creştinismul încerca să le combată, mai ales în ceea ce priveşte cultul pentru strigoi şi legăturile ce se păstrau cu Lumea de Apoi. Ne aflăm, într-adevăr, în fața unei autentice manifestări a Omului sălbatic, a cărui importanță mitică a putut fi deja evaluată. Termenul de mască permite să ne gândim că este vorba de strigoi şi că aceste datini aparțin cultelor funerare. Claude Lecouteux a remarcat,

într-adevăr, că „legile spun în mod frecvent că *masca* este numele I vulgar al joimărițelor, iar Gervais din Tilbury scria către 1210 că I masca este numele vulgar şi «galic» al «lamiilor»." [7] Carnavalul ar apărea deci ca o sărbătoare a furisării strigoilor: este momentul în care ființele din Lumea de Apoi vin pentru un timp să se alăture vieții pământenilor.
Sfântul Valentin (14 februarie)
După cum am văzut, Carna reaminteşte denumirea Carna-val fără ca să putem dovedi până astăzi o oarecare derivare directă a acestor două substantive. Acestea, mai degrabă, ne trimit la o tradiție mai veche care ar fi comună celor mai multe popoare indo-europene, chiar şi euro-asiatice. De asemenea, silaba finală *val* din Carna-val trebuie explicată. Să precizăm la început că onomastica romanelor arthuriene nu ignoră această silabă. O regăsim la sfârşitul anumitor nume, precum cel al lui Lanval sau Perceval. Mai observăm că silaba *val* se leagă direct de silaba *gal* dacă ținem cont de evoluția fonetică a sunetelor guturale în limbile romanice. Un hagionim ca cel al Sfântului Gali sau toponime franceze precum Saint-Gal (Lozere), Saint-Gal-sur-Sioule (Puy-de-Dome), Saint-Gall (Bas-Rhin) şi Saint- I Romain-en-Gal (Rhone) vorbesc despre existența substraturilor legen-1 dare şi mitice precreştine raportându-se la aceste nume în *Gal* sau *Val.* De altfel, toate aceste toponime oferă o repartizare geografică semnificativă pe întreg teritoriul francez şi unele denumesc locuri cunoscute prin vestigiile lor arheologice din perioada celtică şi galo-romană (Saint-Romain-en-Gal lângă Vienne în Isere), în timp ce mănăstirea din Saint-Gall în Elveția era, în timpul Evului Mediu timpuriu, o construcție monastică de cea mai mare importanță[8]. Foarte probabil că numele de Gal aparține perioadei precreştine a Occidentului. El face trimitere la ritualuri şi credințe despre care *Carna-val* poate fi încă o mărturie.

T

Se ştie că hagiografia medievală a păstrat un mare număr dintre aceste substraturi religioase precreştine. In mod foarte natural, Biserica a deturnat vechile credințe în beneficiul ei. Pentru aceasta ea a inventat figuri de sfinți sau de sfinte care, luându-şi chiar şi numele creaturilor păgâne, aveau atribuții mitice comparabile cu modelele lor păgâne şi pe care le creştinau. Din acest motiv, cultul închinat unor sfinți foarte misterioşi nu încetează să ne surprindă azi: Sfântul Valentin se numără printre aceştia. Silaba inițială a numelui său, Val, ne îndeamnă să stabilim o eventuală legătură cu mitologia de Carna-val, cu atât mai mult cu cât sfântul este sărbătorit în perioada carnavalescă.
Sfântul Valentin
Prin data sa de comemorare fixată la 14 februarie, Sfântul Valentin nu este întâlnit întâmplător

în perioada carnavalului. Principiul conform căruia sfinţii s-ar sărbători în ziua care li se comemorează moartea nu este deloc plauzibil când trecem la analiza

istorică a calendarului. Observăm mai degrabă că sfinţii se succed unor divinităţi păgâne (precreştine) păstrând o parte din nimbul şi funcţia mitică care îi înconjură pe cei din urmă. Altfel spus, substanţa imaginară a unui sfânt se compune dintr-un amestec subtil de creştinism şi păgânism. Din acest punct de vedere, cultul sfinţilor caută să absoarbă tendinţele politeiste ale religiei precreştine în tiparul monoteist al creştinismului.

Este curios faptul că în aceeaşi zi (14 februarie), în cinci regiuni diferite sunt celebraţi cinci sfinţi distincţi care au cu toţii numele de Valentin. Această concentrare excepţională a lui Valentin în aceeaşi zi j a anului nu poate să nu reţină atenţia. Putem vedea aici un banal fenomen de concurenţă hagiografică, fiecare oraş afirmând că-i aparţine autenticitatea „adevăratului" Sfânt Valentin. Mai degrabă ar trebui să medităm la o necesitate particulară de a ocupa această dată de 14 februarie cu un sfânt cu numele de Valentin. Acest fenomen este revelator pentru un proces calendaristic de dispariţie: este vorba de o camuflare a păgânismului şi mai ales a ritualurilor şi miturilor comemorate în această zi în calendarul păgân în mai multe regiuni diferite. Cei cinci Valentini din 14 februarie sunt:

- un preot din Roma numit Valentin care ar fi fost martirizat în 270 pe Via Flaminia;
- un episcop martir din Terni în Italia;
- un episcop din Toro în Spania;
- un duhovnic cinstit în Puy;
- un martir în Africa.

Simultaneitatea acestor comemorări nu ar putea fi efectul unei simple coincidenţe. Exista un motiv serios pentru a regăsi la data carnavalescă de 14 februarie unul sau mai mulţi sfinţi având un nume în *val.* Acest motiv ni se pare a fi existenţa unei divinităţi păgâne având silaba *val* în numele sau porecla sa. Un indiciu al convergenţei dintre cele două figuri (păgână şi creştină), în ciuda specificităţii respective, ar putea fi adus de către un episod major al conotaţiilor mitice evidente bine conservat în hinduism. Ipoteza originii indo-europene a Carnavalului şi-ar găsi aici un început de verificare.

T

ÎNTÂI FEBRUARIE, IMBOLG

Moartea rituală a Uriaşului

Acelaşi ritual se regăseşte în contextul Carnavalului şi în legenda Sfântului Valentin: condamnarea la moarte prin decapitare a unei figuri divine. Martirul Valentin este decapitat, la fel ca şi uriaşul din Carnaval. Acest ritual de decapitare, care ne trimite la o practică cul-turală de altfel bine cunoscută cehilor, se regăseşte în *Rig Veda* asociat unei divinităţi care poartă numele foarte explicit de Karna. Acest zeu hindus este supus unei decapitări rituale şi această faptă este înscrisă în timpul anotimpurilor ca şi cum ar trebui să explice ciclul infinit: „Capul căzu înainte, apoi se prăvăli şi corpul [...] Capul căzu pe pământ în faţa armatei, asemenea soarelui ajuns în mijlocul cerului de toamnă, aşa cum din vârful muntelui la asfinţit este şi discul roşu. [...] Capul tăiat al lui Karna strălucea ca şi globul solar la apus [...]. Când ziua se stingea, capul lui Karna căzu pe pământ asemenea astrului cu mii de raze."

Acest text îl asimilează pe Karna soarelui. Drama lui Karna o reface pe cea a soarelui care, în fiecare an, creşte şi descreşte pe cer. Mitul lui Karna apare astfel ca un mit cosmogonic al cărui caracter sezonier ar face referire la liturghiile carnavaleşti. Nu ne putem mira deloc de această raportare cosmică, când nu se contestă importanţa caracterului sezonier al obiceiurilor din Carnaval. Sensul ritualului se poate explica prin mit sau viceversa.

în folclorul medieval şi contemporan, Carnavalul se termină cu moartea regelui uriaş care este

sacrificat pe un rug în seara de Lăsata Secului. în foarte multe regiuni, avem de-a face, într-adevăr, cu un manechin îmbrăcat în zdrenţe care juca rolul regelui Carnaval, foarte înalt şi foarte gras. După o parodie de judecată, el era condamnat la moarte prin ardere pe rug sau chiar decapitat sau înecat. Pentru patruzeci de zile el avea să fie înlocuit cu regele flămând al Postului.

Romanul medieval *La Manekine* povesteşte unele ritualuri din Carnavalul medieval, datându-le pe calendarul anual. La drept vorbind, ele diferă foarte puţin de ritualurile din Carnavalul modern. Printre

acestea, regăsim pe cel al manechinului destinat a fi ars în prima duminică din post (numită şi duminica şomoioagelor aprinse). Astfel că literatura medievală confirmă, o dată în plus, ritualurile atestate în zilele noastre. Aceste ritualuri erau, pentru unii dintre ei, cu mult anterioare Evului Mediu, dacă ar fi să-i dăm crezare lui Iulius Caesar care le considera practici sacrificatoare asemănătoare cu cele ale galilor. în plus, acest uriaş din Carnaval ne evocă figura gigantesca a lui Gargantua a cărui tradiţie medievală s-a încercat uneori a fi negată.

Totuşi, un roman din Evul Mediu ne aduce o dovadă despre existenţa unei figuri gigantesti având numele de Gargan încă înaintea lui Rabelais. Romanul *Florimont,* scris în 1188 de către Aymon de Varennes, prezintă un uriaş numit Garganeiis, învins şi decapitat de către un erou tânăr în căutarea unui regat.[9] Ignoranţa comună în cazul textelor medievale a condus mai mulţi folclorişti la negarea existenţei unui mit legat de Carnaval centrat pe figura unui uriaş. Este totuşi de netăgăduit că mitul uriaşului din Carnaval există realmente; în plus, acest uriaş apare în ritualuri sub forme diferite, dar perfect recog-noscibile, în fiecare din cele patruzeci de zile. In sfârşit, sensul mitului său se lămureşte atât ritualurilor practicate la aceleaşi date carnavaleşti, cât şi textelor medievale unde apare adesea într-un mod explicit.

Este uimitor să vezi cum particula *val* din cuvântul *Carnaval* conduce, prin intermediul lui *Valentin,* spre decapitarea rituală a vedicului *Karna,* el însuşi în relaţie onomastică cu zeiţa italică a bobului *Cama,* care conţine în numele său primele două silabe din cuvântul *Carnaval.* Asemenea convergenţe sunt mai mult decât frapante, dar ele nu trebuie să conducă la confundarea tradiţiilor care au putut fi comparate. Se dovedeşte încă o dată că înrudirile şi analogiile indo-europene sunt cauza. Desigur, etimonul cuvântului *Carnaval* rămâne misterios, dar numele se poate explica foarte bine în lumina liturghiilor păgâne din februarie. In orice situaţie, asemenea convergenţe mitologice, rituale şi calendaristice întăresc dogma conform căreia Carnaval ar fi forma folclorizată a unei vechi religii indo-europene. De atunci, conflictul deschis pe care aceste ritualuri indo-europene

■i
T

(chiar preindo-europene) îl întreţin cu creştinismul, de-a lungul Evului Mediu si mult după el, n-ar putea să ne surprindă în nici un fel.

Sfânta Brigit (1 februarie)

Printre figurile celtice creştinate ca sfinte datorită călugărilor irlandezi figurează Sfânta Brigit din Kildare, marea zeiţă celtică. Această sfântă este comemorată la o dată deosebit de interesantă a calendarului medieval: fie la 1 februarie, în ajunul sărbătorii întâmpinarea Domnului, fie la patruzeci de zile după Crăciun. Această poziţie privilegiată în calendar îi conferă o valoare mitică de prim rang. Brigit creştinează, în fapt, puternica figură a zeiţei-mame a celţilor, adică unica figură feminină din panteonul celtic care este în acelaşi timp mamă, soţie şi fiică a celorlalţi zei masculini.

Pentru cine o examinează cu atenţie, legenda de aur a Sfintei Brigit este bogată în povestiri

minunate care aduc în scenă păsări şi alte zburătoare. Sfânta Brigit ar fi creat în mod magic o pasăre pentru a consola o fetiță care-şi pierduse un lănțişor din argint.[10] Tot conform legendei, după modelul Sfintei Brigit, stareţele din Kildare, înviau păsări fripte şi mâncate, aşezându-le oasele într-o anumită ordine." Acelaşi miracol este atribuit şi altor sfinte (de origine franceză sau engleză) care provin toate din acelaşi model celtic şi care se bucură de o comemorare liturgică în calendarul de Carnaval (în general, în februarie). Motivul similar al cocoşului fript şi înviat pe care-1 întâlnim în anumite tradiții hagiografice ca cele ale sfântului Iacob de la Compostella, apare deci ca forma populară a unui motiv mitologic mai vechi legat de demiurgul celt, de divinitatea vieții şi a morții, de marea zeiță sau de ajutoarele ei capabile să învie cadavrele omeneşti sau ale animalelor. învierea este, într-adevăr, miracolul divin prin excelență şi nimeni nu se va mira dacă-1 va vedea înfăptuit de către o sfântă care moşteneşte puterea de la o divinitate a vieții şi a morții. într-o altă perioadă-cheie a calendarului, Sfântul Germain din Auxerre (sărbătorit pe 31 iulie) învie un vițel cu ajutorul osemintelor

animalului, exact ca zeul germanic Thor. Claude Lecouteux vede în asemenea ritualuri vestigii ale ritualurilor şamanice[12]; acestea din urmă s-au putut infiltra foarte uşor în credințele lumii celtice.

Mitologia celtică cunoştea, e drept, zeițe-păsări care n-aveau cum să dispară o dată cu celții. Ba, dimpotrivă, ele aveau să supraviețuiască declinului religiei celtice şi să se metamorfozeze o dată cu instalarea creştinismului. în general, este puțin cunoscut faptul că vechile zeițe celtice aveau darul de a se metamorfoza în păsări. Marea Zeiță, multiplă şi unică totodată, poartă numele de Morrigan. Această zeiță-pasăre încarna suveranitatea războinică. Asemenea Walkyriei germanice, ea venea să-şi aleagă războinicul curajos ales să trăiască cu ea în Lumea de Apoi.

Dintre aceste zeițe-păsări, Evul Mediu nu va păstra decât pe sfintele cu un picior de gâscă. Adesea, Biserica a minimalizat importanța acestor curioase figuri feminine sau le-a lăsat în prada unui anonimat prudent sau stingher. Ea nu considera ca fiind decent să etalezi ostentativ aceste superstiții ce țineau de o altă perioadă istorică; totuşi a înscris în calendar o sfântă cu labă de gâscă numită Neomaye (sau Sfânta Neomoise) pentru a exorciza superstițiile conform cărora forma precreştină a sfintei era cea care le dădea naştere. Fără îndoială că Sfânta Neomaye nu este onorată decât din secolul al XV-lea sau al XVI-lea (nici o mărturie anterioară despre cultul ei n-a putut fi găsită), dar anterioritatea unei figuri mitice păgâne a sfintei n-ar putea deloc să creeze îndoieli.

în versiunea sa populară, *Vie de sainte Enimie {Viața Sfintei Enimia)* scrisă de Bertrand de Marseille datează din secolul al XIII-lea. Este vorba de adaptarea în limba provensală a unui text latin cu mult mai vechi. [H] Deşi Enimia nu are nici o trăsătură care s-o înrudească cu o pasăre, adevărata ei natură o apropie mult de femeile-păsări din miturile celtice datorită motivului leprei. O comparație rapidă a povestirilor în care apar Enimia şi Neomaye ne va permite să verificăm acest lucru. Aceste tinere femei se confruntă cu problema unei căsătorii forțate. Li se impune să se căsătorească împotriva voinței lor cu un bărbat pe care nu-1 iubesc şi pe care nici măcar nu-1

cunosc. Or, ele se roagă, fie să fie doborâte de o boală care să le facă respingătoare (lepra pentru Enimie sau laba de gâscă pentru Neomaye), fie să fie transformate în păsări. Laba de gâscă este semnul cel mai aparent al metamorfozei antice în conformitate cu natura lor de zeițe. Unul dintre cele mai vechi texte literare franceze, *Sequence de sainte Eulalie (Secvențe din viața Sfintei Eulalia),* povestea metamorfozarea miraculoasă în porumbiță a unei tinere pe

care un rege nelegiuit voia s-o violeze.[15] Porumbița Eulalia amintește de numeroasele sfinte *Colombe* (Columba) pe care denumiri ale multor locuri din Franța le perpetuează. In spatele acestor Colombe supraviețuieşte amintirea ştearsă a anticei zeițe-păsări a cehilor pe care folclorul cu metodele sale proprii a ştiut s-o refolosească. Scriitorul breton Frangois-Rene de Chateaubriand aminteşte în ale sale *Memoires d'Outre Tombe '6 (Memorii de dincolo de mormânt)* de „povestea adevărată a unei rațe sălbatice, în oraşul Monfort-la-Cane-lez-Saint-Malo"; această poveste i-o spusese mama sa când era mic. Ca să scape de viol, o tânără este transformată în rață cu ajutorul Sfântului Nicolae; în fiecare an, pe 9 mai (ziua sărbătoririi sfântului), ea revine în locurile unde s-a produs metamorfozarea ei providențială:

Cane la belle est devenue,
Et s'envola par un grille,
Dans un etangplein de lentillesr'

Sfântul Vincențiu (22 ianuarie)

Există mai mulți martiri cu numele de Vincențiu care, comemorați la date diferite ale anului, par a avea trăsături care îi singularizează. Indexul *Vies des saints et bienheureaux (Viețile sfinților şi preafericiților)* stabilit de benedictinii din Paris ne dă următorul inventar:

:' *Rața cea frumoasă s-a transformat, / Şi-a luat zborul printre gratii / într-un iaz plin de mătasea broaştei.*

- un martir african, însoțitorul lui Datif (27 ianuarie);
- un martir din secolul al III-lea sau al IV-lea, din Agen (9 iunie);
- un alt martir din Avila, aflat alături de Sabina şi a Christete (27 octombrie);
- un martir la Collioure (mort către anul 303) şi comemorat la 19 aprilie;
- un Vincentiu martirizat în Spania (dată necunoscută) sărbătorit pe 1 septembrie;
- un altul martirizat la Gerona (către anul 304) alături de Victor şi Orance, comemorat la 22 ianuarie;
- un martir la Porto (dată necunoscută), sărbătorit pe 24 mai;
- trei bărbați cu numele de Vincentiu, martirizați la Roma, unul pe *via Appia* (6 august), altul pe *via Aurelia* (25 august) şi ultimul pe *via Tibur* (24 iulie);
-în fine, cel mai important: martirul din Valencia (comemorat la 22 ianuarie).

Aceşti martiri diferiți cu numele de Vincentiu, sărbătoriți însă la date-cheie ale anului, conduc în mod cert către un singur şi unic model care îşi are originea într-o figură mitică a păgânismului. Exemplul cel mai elocvent al unui dublet, ce caracterizează proveniența din acest prototip unic, pare a fi oferit de comemorarea din 22 ianuarie a martirului din Valencia (Spania) şi a unei triade de martiri la Gerona, printre care întâlnim şi un Vincentiu. Cât despre cei trei romani care poartă numele de Vincentiu, sărbătoriți toți într-o lună (din 24 iulie până la 25 august) (primul dintre ei, în ajunul lui Iacov cel Mare, alias sfântul Iacob din Compostella 25 iulie), ei se prezintă ca o triplare a aceleiaşi figuri primitive. Vom observa, pentru început, simetria calendaristică a acestor două serii de comemorări, la interval de şase luni, în cele două anotimpuri extreme ale anului (22 ianuarie, 24 iulie şi 25 august).

Sfântul Vincentiu, pe care Lisabona 1-a ales drept protector, este martirul amintit încă din 1235 în Agenais sub numele de Sfântul Vincentiu al Corbilor. Această denumire face aluzie la metamorfoza petrecută cu cadavrul martirului. După ce a fost aruncat drept hrană animalelor sălbatice la Valencia, cadavrul a fost păzit de nişte corbi care

au vegheat astfel la păstrarea integrității sale, îndepărtând un lup ce voia să-1 devoreze. Apoi, rămăşițele lui Vincentiu au fost puse într-un sac ce a fost cusut şi de care era prinsă o piatră de

moară. Aruncat în mare, sacul a plutit şi a fost dus la mal. Creştinii l-au luat şi l-au îngropat.

Sfântul Vincentiu

In secolul al XH-lea, după invaziile sarazine, moaştele lui Vincentiu au fost descoperite în Portugalia, pe coastă, la Algarve în locul numit *Promontorium Sacrum.* Acest loc era deja sfinţit în epoca antică pentru că romanii înălţaseră aici un templu în cinstea lui Hercule. Strabon dă numele celtic al acestui loc: „Portul celor doi corbi". Printr-un miracol, moaştele părăsite pe o corabie după martiriul sfântului, ar fi ajuns lângă Lisabona unde se înălţa deja o biserică în cinstea sfintelor Juste şi Rufina, patroanele oraşului Sevilla. De atunci, oraşul

Lisabona are pe stemă corabia Sfântului Vincentiu care a adus până între zidurile sale corpul martirului pe care-1 onorează.

Evident, este vorba de o legendă şi mărturiile nu scapă ocazia să contrazică ceea ce apare dintr-o dată ca o invenţie pioasă şi incoerentă în acelaşi timp. încă din secolul al IX-lea, moaştele Sfântului Vincentiu erau păstrate la mănăstirea Saint-Benoît din Castres datorită unui dublu furt care ar fi avut loc mai întâi la Valencia, apoi la Saragosa. Este de la sine înţeles că cele două oraşe spaniole au susţinut că au păstrat în integralitate între zidurile lor corpului martirului lor şi au respins ca pe o pură fabulaţie teza unui transfer la Castres. în orice caz, există şi alte moaşte în toată Franţa, în Auvergne, în Alsacia, în Lorena, în Champagne, în Dauphine. Dacă ar trebui să adunăm toate aceste bucăţi de relicve şi să refacem cu ele corpul sfântului, fără îndoială că ele ar forma un schelet ciudat, cu un număr anormal de braţe sau de degete!

De fapt, decât să insistăm asupra autorităţii unuia sau altuia dintre aceste locuri sau chiar şi asupra caracterului istoric al martirului însuşi, este mai important să ne întrebăm despre ramificaţiile credinţelor precreştine pe care Biserica încearcă să le ascundă sub figura lui Vincentiu. Este evident că acest sfânt are în Franţa şi în Portugalia rolul pe care 1-a avut în Irlanda Sfântul Patrick (Patriciu). El reia marile teme sacre din mitologia celtică înscriindu-le într-un context creştin: inviolabilitatea corpului sfânt, divinizarea şi divinitatea păsărilor. Conform mitologiei celtice, zeul-druid stăpâneşte în mod magic apa şi focul; datorită incantaţiilor, el poate alunga ameninţările pe care le reprezintă aceste două elemente când vrem să-1 ardem sau să-1 înecăm. Invariabil, povestirile despre anumite „morţi" ale personajelor divine sau semidivine, aşa cum sunt ele povestite în textele celtice (irlandeze sau galeze) din Evul Mediu, ne fac să ne gândim la martirii creştini. Martirul a moştenit toate harurile magice ale druidului. Sfârtecat, înecat sau ars el îşi manifestă totala sa invulnerabilitate. Abandonarea în voia valurilor a unei nacele pe care se află fie corpul unui nou-născut, fie un cadavru decapitat aparţine celei mai vechi mitologii. în lucrarea sa despre zeiţa siriană, Lucian, scriitor din

T

secolul I d.Hr., scria despre un cap ce venea din Egipt şi ajungea în portul Byblos, pe coasta siriană, în fiecare an. Legenda povesteşte că sicriul care conţinea resturile corpului lui Osiris fusese aruncat în mare şi purtat de valuri până în Byblos. De atunci, această navigare rituală se reface în fiecare an.

Corabia care duce sfintele moaşte nu este ameninţată să fie înghiţită de valuri în nici un moment, nici în cazul acestei relicve, nici în cel al Sfântului Tropez sau Sfântului Vincenţiu. Cicero, în tratatul despre divinaţie, aminteşte că numai persoanele născute în timpul perioadei caniculare a anului sunt sigure că nu se vor îneca vreodată. Putem presupune că acest personaj s-a născut în perioada de caniculă pentru că este imposibil să fie înecat cadavrul lui Vincenţiu. Această dată de naştere „caniculară" (zodia Leului) şi comemorarea morţii sale în calendarul

anual permit regăsirea celor două axe ale timpului şi cele două traversări anuale ale Căii Lactee, veritabilă cheie astro-mitologică a miturilor caniculare. In legătură cu acest lucru, vom observa ca atât cultul lui Isis, cât şi cel al lui Osiris sunt legate tot de canicula care deschide anotimpul creşterii Nilului. Pentru Vincenţiu, legătura sa aparte cu canicula, perioadă de mare stricăciune, explică asocierea sa cu mitologia vinului (prima silabă din numele lui aminteşte de cuvântul „vin"). Şi astăzi, Sfântul Vincenţiu a rămas cel mai mare patron al podgorenilor.
Rolul corbului sacru nu poate fi neglijat în tradiţia Sfântului Vincenţiu. în Irlanda, această pasăre este metamorfoza animală a zeiţei războiului (Bodb este numele ciorii).[18] De altfel, corbul este un animal sfânt la celţi asociat cu fondarea legendară a unor oraşe, de exemplu Lyon (Lugdunum). Cazul oraşului Lyon este interesant pentru că pare să-1 reproducă foarte exact pe cel al oraşului Lisabona. Şi într-un caz şi în celălalt, păsările sacre aleg un loc destinat unei mari notorietăţi religioase şi politice. Pentru A. H. Krappe, „Bran este corbul-ghid al navigatorilor primitivi umanizat mai târziu; el devine la rându-i un mare navigator şi patronul navigaţiei pe mare a vechilor celţi".[19] De atunci, legătura dintre un corb şi un sfânt condamnat la o navigare funerară nu mai poate fi decât de ordin mitic. Numeroasele superstiţii

referitoare la cioară menţin această valoare prevestitoare a păsării. In domeniul folclorului, un basm al fraţilor Grimm intitulat *Cei şapte corbi* povesteşte metamorfozarea unei tinere în corb şi invită la compararea acestei tradiţii cu anumite povestiri mitologice irlandeze care aduc în scenă pe zeiţa Morgane sau Bodb.
Nu ne vom mira să regăsim corbii, exact la şase luni după sărbătoarea Sfântului Vincenţiu, pentru prăznuirea Sfântului Apolinarie (23 iulie). Păsările sunt asociate la fondarea unui oraş italian şi la o datină păgână al cărei caracter mitic este greu de contestat. Geograful Giraud de Barri a relatat în secolul al Xll-lea:
„în Italia, lângă nobilul oraş Ravenna, tot soiul de corbi, ciori şi stăncuţe venind din toate regiunile Italiei, se adună în fiecare an de Sfântul Apolinarie, ca şi cum şi-ar fi dat întâlnire. în virtutea unui obicei antic, li se dă în acea zi cadavrul unui cal. Dacă mă întrebi care este motivul, n-aş şti să ţi—1 explic, poate, printr-un obicei implantat de mult şi devenit deja aproape natural. Acolo unde se crede că a fost lăsat corpul sfântului, păsările se strâng sau mai degrabă ele sunt adunate printr-o minune a acestui sfânt. De aici, din această adunare a păsărilor, provine credinţa că Ravenna s-a numit mai întâi, în limba teutonă *{teutonica lingua),* Ravennesburch, adică oraşul cu corbi."[20]
Motivul corbilor povestitori (sau al cocoşului) se dispune, cu o precizie de ceasornic, în jurul celor opt date ale calendarului precreştin. El reprezintă partea apărută dintr-un mit al navigaţiei care permite fondarea unei cetăţi. După modelul Sfântului Iacob cel Mare (25 iulie) sau al Sfântului Vincenţiu al corbilor (22 ianuarie), Sfântul Tropez decapitat ajunge la mal datorită unei bărci fermecate (17 mai).
Corăbiile fermecate care se deplasează fără vâslaş sau cârmaci reprezintă laitmotivul imaginarului de origine celtă. Le întâlnim, în general, asociate cu anumite date-cheie din calendar, în diferite genuri literare (hagiografie, texte epice, în povestirile bretone în versuri, etc.) şi în romanul *La Manekine.* O legendă din Boulogne se regăseşte sub formă puţin diferită şi în alte oraşe portuare din Europa. Se povesteşte, într-adevăr, că în epoca lui Dagobert ar fi sosit o statuie a Fecioarei

pe o corabie fără cârmaci.[21] După ce a acostat, ea ar fi trezit imediat cucernicia credincioşilor. Aşezată în biserica Notre-Dame din Boulogne până în 1793, statuia va fi distrusă în timpul Revoluţiei. Sosirea acestei corăbii are vreun sâmbure de adevăr istoric? Este greu de crezut.

Evenimentul ne apare ca legendar, adică provenind dintr-o frumoasă istorie falsă inventată pentru nevoile creştinării. Totuşi, nu trebuie să respingem credinţa ca neadevărată sau superstiţioasă. O credinţă medievală este deci interesantă pentru că ea revelează (sau ascunde) o mentalitate arhaică ce nu a fost judecată în sine. De fapt, motivul corăbiei fermecate reprezintă elementul unui vechi mit celtic, perfect identificabil, dar camuflat sub un alibi creştin. El se alătură contextului păgân al sărbătorii celte de Imbolg care apare ca un moment aparte la comemorarea marii zeiţe Brigit (1 februarie) şi pe care creştinismul îl pune să concureze cu sărbătoarea Purificării Fecioarei (2 februarie), altfel spus cu întâmpinarea Domnului. Obiceiul de a împărţi cu ocazia acestei sărbători chifle sub formă de corăbioare aminteşte, fără îndoială, de contextul mitic al unei navigări fermecate asociată cu această dată. Un text literar francez, el însuşi adaptat într-o manieră folclorică de origine cehă, ne permite să regăsim aici anumite elemente. Acest text de emanaţie păgână nu provine din legende hagiografice: izvorul lui este mai vechi. *Le Lai de Guigemar (Povestirea lui Guigemar),* scrisă de Mărie de France în a doua jumătate a secolului al XH-lea, povesteşte o călătorie minunată spre Lumea de Apoi. Acest periplu este făcut de un tânăr nobil grav rănit la o coapsă şi transportat fără ştirea lui de o corabie ciudată fără cârmaci. Nici o forţă omenească nu conduce corabia. Aceasta este trasă de o forţă misterioasă care, în final, apare ca un simplu efect al unei puteri magice. Datorită acestei corăbii, Guigemar este condus spre o zână, avatar al Marii Zeiţe din Lumea de Apoi. In *Vengeance Raguidel (Răzbunarea lui Raguidel),* roman arthurian din secolul al XHI-lea, cadavrul unui cavaler fermecat străpuns de un vârf de lance este transportat în acelaşi fel de către o corabie magică până la cavalerul Gauvain care, numai el, va putea să extragă lancea ucigaşă din cadavrul misteriosului personaj.

Povestirile hagiografice adaptate, o bună parte dintre ele, datorită motivelor celtice (pe care adesea le regăsim în literatura profană a Evului Mediu) au păstrat amprenta acestor vechi tradiţii mitologice precreştine. La fel s-a întâmplat şi cu Sfântul Tropez sau Sfântul Iacob din Compostella. Printre aceste texte literare de origine mitică, ar trebui menţionată şi legenda cavalerului cu lebăda care prezintă acelaşi motiv al navigării fermecate.[22] Lebăda care trage barca este fără nici o îndoială una din formele animale ale zeităţii din Lumea de Apoi. Originea mitică a motivului animal psihopomp (conducător de suflete) nu ar putea fi pusă la îndoială în legendele hagiografice studiate (Vincenţiu, Tropez, Iacob). Totuşi, prezenţa simultană a cocoşului şi câinelui alături de Sfântul Tropez n-a fost deloc explicată, cu excepţia unor vagi alegorii: cocoşul, „simbolul vigilenţei sau al credinţei creştine"; câinele, „simbol al credinţei în Dumnezeu" etc. Astfel de glose apar mereu, dar puţin satisfăcătoare pentru spirit, iar misterul acestei comuniuni animale rămâne neatins oricâtă exigenţă şi curiozitate ne-ar în-demna la studierea imaginarului hagiografic.
Prezenţa cocoşului lângă corpul decapitat al Sfântului Tropez s-ar cere interpretată, mai ales, în lumina unui transfer al motivului decapitării. In legenda hagiografică apare Sfântul Tropez decapitat însoţit de un cocoş, în timp ce în povestirile de origine mitică, cocoşul este cel decapitat. „Decapitarea" cocoşului apare, într-adevăr, în ritualurile carnavaleşti din numeroase regiuni.[23]
In Franţa medievală, o datină de Carnaval asociată cu joia care precedă zilele de dulce a putut fi refăcută cu ajutorul diferitelor mărturii iconografice medievale şi a tradiţiei folclorice. O luptă cu cocoşi permitea desemnarea unui „rege" *(le roi des ecoliers)* care-şi purta titlul efemer în timpul zilelor de dulce. O miniatură din anul 1338 atestă acest obicei. In Portugalia, există obiceiul carnavalesc de *Piniatta* pe care Claude Gaignebet îl plasează foarte exact în ciclul carnavalului, în relaţie cu folclorul cocoşului: „în ziua de Lăsata Secului, un om legat la ochi trebuie să spargă un cocoş din hârtie umplut cu portocale şi care este numit *piniatta"*

(cuvânt de origine italiană desemnând un recipient). "[4] Chiar dacă nu e vorba de un cocoş viu, ritualul face trimitere

tot la o sacrificare; la originea obiceiului se află, desigur, un animal din carne şi oase care era sacrificat cu această ocazie.

în Alpii francezi, în ziua naşterii Sfântului Ioan Botezătorul (24 iunie) se practica jocul cocoşului. Este vorba de un rest de ritual carnavalesc fixat la o dată la care se desfăşoară multe altele, precum cel al rugului. Această revenire a sărbătorii cocoşului sacrificat se explică prin întoarcerea ritualurilor şi miturilor de Carnaval la cele opt date diferite ale anului legate de ciclul solstiţiilor şi echinoctiilor şi prin legătura privilegiată dintre cocoş şi pasărea divină cu Uriaşul din Lumea de Apoi. Dacă acest uriaş care poartă numele de Hellequin (Hennequin-Annequin) este o pasăre-câine, nu ne vom mai mira dacă întâlnim chiar o pasăre (cocoş) şi un câine lângă corpul decapitat al Sfântului Tropez.

în liturghia carnavalescă, personajul decapitat (sau mutilat) este adesea Uriaşul (sau manechinul) din Carnaval. De aici şi până la a presupune că între acest animal şi personajul-cheie al mitului carnavalesc există o relaţie, nu este, de fapt, decât un singur pas de făcut. Cocoşul este o creatură carnavalescă la fel ca Uriaşul. Sărbătoarea Sfântului Iacob cel Mare (25 iulie) nu cade întâmplător în preajma sărbătorii lui Lugnasad care reactualizează un aspect al mitului din Carnaval: acela al decapitării unei zeităţi celte peste care Biserica va suprapune imaginea Sfântului Iacob. Nu există nici o îndoială că din punct de vedere mitologic *La Manekine* se confundă cu Annequin sau Hennequin, adică cu pasărea-câine din Vânătoarea infernală. După cum am văzut deja, anumite versiuni occitane ale poveştii *La Fille aux mains coupees (Fata cu mâinile tăiate)* precizează că pruncul zămislit de către La Manekine este o creatură incertă: câine sau copil, nimeni nu ştie! Cât despre mutilarea suferită de La Manekine (mâna tăiată), ea ia locul, conform povestirii, zilei de întâmpinarea Domnului (2 februarie) şi, în relaţie cu alte ritualuri carnavaleşti menţionate de către text, ea se prezintă mai mult ca un dublet al ritualului de decapitare pe care îl suportă anumite animale carnavaleşti (cocoş, gâscă etc). Astfel se explică cum această femeie mutilată (pe care anumite povestiri o numesc Brigit şi care este reîncarnarea unei femei-pasări) călătoreşte

în compania unui copil-câine pe o barcă lăsată în voia valurilor în ziua de întâmpinarea Domnului. Corabia Sfântului Vincenţiu transportă un cadavru mutilat şi doi corbi (femei-păsări); cea a Sfântului Tropez transportă un cocoş, un câine şi un om decapitat.

Sfântul Blaziu (3 februarie)

Sărbătorit a doua zi după întâmpinarea Domnului, Sfântul Blaziu concentrează asupra personajului său o serie de motive mitice esenţiale pentru înţelegerea mitului despre Carnaval. Dacă numele de Blaziu nu ar ilustra numele breton al lupului *(bleizh),* relaţiile strânse pe care sfântul le întreţine cu animalele nu ar merita să fie subliniate. De fapt, Blaziu ne apare mai degrabă ca un animal umanizat sau ca un om-animal. De îndată ce a fost ales episcop de Sebasteea, în Armenia, Blaziu s-a retras într-o peşteră pentru a-şi pregăti apostolatul. Această viaţă într-o peşteră este primul semn al sălbăticiei mitice a lui Blaziu care se înrudeşte cu ursul din poveşti şi legende. Mulţimi de oameni veneau să-1 întâlnească căci avea puterea de a vindeca sufletele şi corpurile bolnave. I se atribuia şi harul de a vorbi cu animalele şi a se face înţeles de către acestea. Cazul său este unic. Giraldus din Bari, în a sa *Topographia Hibernica,* povesteşte păţaniile lupului care a vorbit cu un preot.[25] Dacă Blaziu este, din punct de vedere etimologic, un lup, nimeni n-ar putea să se mire de această putere nemaipomenită pe care o avea. Mai trebuie să observăm că vorba lui este divină. Creştinismul vede în asta

caracterul celest: Dumnezeu însuşi îl inspiră pe sfânt. în realitate, caracterul divin al cuvântului său se explică prin faptul că el provine de la un ghicitor. Personajul păgân sub care se ascunde sfântul este, după toate aparenţele, un fel de Om sălbatic, deţinător al tuturor secretelor destinului.
Persecutat din cauza credinţei sale, Blaziu este condus spre martiriu, înainte de aceasta, el vindecă un copil care se sufoca deoarece înghiţise un os de peşte. Din cauza acestui miracol şi încă mai de demult, Blaziu este invocat să vindece durerile de gât şi muşcăturile de animale. în

anumite regiuni, se obişnuia ca, în ziua prăznuirii sale, să se binecuvânteze cu un ulei care se aplica pe gâtul bolnavilor sau pe muşcături. Sfântul Blaziu mai era invocat şi împotriva bolilor la animale. El era considerat ca aducător de protecţie în cazul epidemiilor de ciumă şi de holeră.
Sfântul Blaziu
Este necesar să mai facem o trimitere la mit pentru a înţelege puterea şi protecţia sfântului asupra gâtului şi a diferitelor boli în legătură cu animalele. Blaziu este, foarte probabil, reîncarnarea creştină a un zeu-lup. In momentul creştinării sale, această figură arhaică se scindează în două entităţi opuse: pe de o parte, Sfântul Blaziu ale cărui miracole sunt plasate sub ascendentul divin; de cealaltă parte, o figură diabolică de *loup-garou* ale cărui puteri îngrijorătoare au devenit ireductibile divinităţii. în folclor, legendele despre *loup-garou* amintesc despre anticele puteri ale zeului-lup (sau zeu-urs) care, la

origine, nu erau decât un tot unitar cu cele pe care creştinismul le-a atribuit Sfântului Blaziu din legendele hagiografice.
Amintind că ziua de 3 februarie, ziua Sfântului Blaziu, este ziua de naştere a uriaşului Gargantua, Rabelais înscrie, în mod deliberat, mitul gargantuesc în tradiţia şi religia carnavalescă. Fiind, în acelaşi timp, loc al vorbirii, loc al ingerării de alimente, loc al circulaţiei răsuflării vitale (în germană *blasen* înseamnă „a sufla"), gâtul lui Blaziu (sau al lui Gargantua) ne trimite la cel al lupului divin, omul-lup (sau omul-urs) care stăpâneşte ciclurile Timpului, dar şi liturghiile din Carnaval: muzica din instrumentele de suflat, mâncarea multă, ieşirea ursului (sau a diabolicului *loup-garou)* prădător, sunt tot atâtea ritualuri care fac trimitere la o perioadă de timp originară căutând să stabileacă principiile unei *ordini* în raport cu care omul va fi obligat să se definească.
Porcul Sfântului Anton (17 ianuarie)
Sfântul Anton (17 ianuarie) este prăznuit cu câteva zile înaintea zilei Sfântului Blaziu. In această zi este tăiat porcul şi acest fapt este unul dintre motivele pentru care sfântul este întotdeauna însoţit de acest animal începând cu sfârşitul Evului Mediu. Este, pe drept cuvânt, paradoxal să vezi un porc care-1 însoţeşte pe sfânt în Paradis. *Biblia* şi *Coranul* nu i-au dat nici o şansă acestui animal copleşindu-1 cu cele mai ciudate tabuuri. Creştinismul, în calitate de moştenitor al *Bibliei,* ar fi trebuit să continue iudaismul asupra acestui aspect: dar n-a fost aşa. Porcul a devenit astfel un animal al discordiei între iudaism şi Islam, pe de o parte, şi creştinism de cealaltă parte.[26] Mitologia porcului este, totuşi, una dintre cele mai pasionante care au existat.[27] Ea ne conduce la reevaluarea judecăţilor indubitabile referitoare la acest animal din punct de vedere al tabuurilor religioase ale iudaismului. Mitologia porcului ne obligă să reconsiderăm figura mitică a porcarului a cărui metamorfoză mitică ar putea fi chiar Sfântul Anton.[28]
Această figură apare atât în poemele homerice sub înfăţişarea lui Eumee, porcarul lui Ulise, cât şi în vechile legende celtice sub înfăţişarea

lui Tristan, porcar al regelui Mark din Cornwall. Ea ne înfăţişează un fapt remarcabil: porcarul nu este un servitor însărcinat cu o treabă umilă ci este, dimpotrivă, un funcționar regal însărcinat cu funcţii privilegiate şi stimate. De atunci, sfântul însoțit de un porc se înrudeşte mai degrabă cu o mare figură inițiatică decât cu un paria. Deşi în cele mai vechi texte hagiografice nimic nu explică prezența porcului în preajma lui Anton, ne întrebăm dacă acest animal nu a luat locul centaurului şi capricornului evocați deja alături de Anton de către Sfântul Ieronim.[29] De altfel, există un text din Evul Mediu galez în care Merlin trăieşte înconjurat de porci mici şi aceste animale devin confidenții ghicitorului. Acest fapt ar confirma, *a priori,* o legătură privilegiată, în exclusivitate în cultura celtică, între un porc şi un personaj inspirat de o divinitate (fie ea păgână sau creştină). Transfor-mându-1 pe Anton într-un păzitor de purcei, creştinismul nu face altceva decât să transfere vechile credințe ale păgânismului indo-european.

NOTE

1. F. Le Roux şi C. Guyonvarc'h, *Les Fetes celtiques, op.cit.,* pp. 83-97 şi pp.187-200.
2. Ayala (P.-G. d') şi M. Boîteux, *Carnavals et Mascarades,* Paris, Bordas, 1988.
3. *Franzosiscbes Etymologisches Worterbuch,* Tiibingen, Mohr, 1948, VI-1, pp.429-441.
4. J.-P. Migne, *Patrologie latine,* voi. 125, Paris, s.l, 1844-1864, col. 776.
5. A. Van Gennep, *Manuel de folklore contemporain, op.cit.,* voi. 1, voi. 3, p. 1078.
6. Asupra legăturii dintre mască şi strigoi în Evul Mediu: J.-C. Schmitt, „Les masques, le diable, les morts dans l'Occident medieval", *Razo,* 6, 1986, pp.87-119.
7. C. Lecouteux, „Mara, ephialtes, incubus", *Etudes germaniques,* 42, 1987, pp. 1-24.
8. L. Knappert, „La vie de saint Gali et le paganisme germanique", *Revue de l'histoire des religions,* 29, 1894, pp. 259-295.

9. Aymon de Varennes, *Florimont,* editată de A. Hilka, Gottingen, 1932, (Gesellschaft fur romanische Literaturen 48).
10. W. Stokes, „The Broccan's Hymn" în *Thesaurus paleohibernicus,* Cambridge, 1903, voi. II, p. 343.
11. I. Grange, „Metamorphoses chretiennes des femmes-cygnes: du folklore âl'hagiographie", *Ethnologie francaise,\3,* 1983, pp. 139-150.
12. C. Lecouteux, *Fees. Sorcieres et Loups-Garous,* Paris, Imago, 1992, pp. 68-69.
13. C. Guyonvarc'h şi F. Le Roux, *Morrigan, Bodb, Macha: la souverainete guerriere de l'Irlande,* Rennes, 1983 (ediția a Ii-a).
14. Bertrand de Marseille, *La Vie de sainte Enimie,* ediția C. Brunei, Paris, 1917.
15. Textul datează din anul 881. A fost editat de R.-L. Wagner, *Textes d'e'tude,* Geneva şi Paris, 1949.
16. Cartea a cincea, capitolul al IV-lea.
17. C. Gaignebet, *A plus haut sens, op.cit.*
18. F. Le Roux şi C. Guyonvarc'h, *Morrigan, Bodb, Macha: la souverainete guerriere de VIrlande, op.cit.*
19. A.-H. Krappe, „Les dieux au corbeau chez Ies Celtes", *Revue de l'histoire des religions,* 114, 1936, pp. 236-246.
20. Giraut de Barri, *Topographia hibernica,* II, 28, ediția J.-F. Dimrock, Londra, 1867, vol.V, p.114.
21. J. Leroy, *Sainte-Marie de Boulogne,* Montreuil-sur-Mer, 1985.
22. C. Lecouteux, *Me'lusine et le Chevalier au cygne, op.cit.*

23. B. Coussee, *Le Coq. Folklore et mythologie d'un oiseau,* la autor, Lille, 1992.
24. C. Gaignebet, „Sur le Jeudi-jeudiot", *Bulletin folklorique d'Ile-de-France,* 8, 1968, pp. 35-44.
25. J.-M. Boivin, *L'Irlande au Moyen Age. Giraut de Barri et la Topographia Hibernica,* Paris, Champion, 1993, pp. 211-215 (partea a doua, capitolul 19).
26. C. Fabre-Vassas, *La Bete singuliere. Les juifs, les chretiens et le cochon,* Paris, Gallimard, 1994.
27. Ph. Walter, *Mythologie du porc,* Grenoble, Milion, 1999.
28. Cazul lui Anton nu este izolat: C. Mechin, „Les saints gardiens de pourceaux", *Revue des sciences sociales de la France de l'Est* ,9, 1980, pp. 286-292 şi 10, 1981, pp. 148-163.
29. Ph. Walter, *Saint Antoine entre mythe et legende,* Grenoble, Ellug, 1996.

T
„TRECEREA" PAŞTELUI
Opt perioade de patruzeci de zile corespund, teoretic vorbind, unui număr de trei sute douăzeci de zile, în timp ce anul solar are trei sute şaizeci şi cinci de zile şi câteva ore. Diferenţa provine din faptul că există un decalaj între un calendar ritmat pe fazele lunii (aşa cum era calendarul popoarelor zise „barbare" înainte de cucerirea romană) şi un calendar solar.
Sărbătorirea Paştelui la date diferite este toată cheia calendarului medieval. Ea introduce un defazaj în ritmul perioadelor de patruzeci de zile analizat mai jos, dar nu face altceva decât să confirme principiul. Se ştie că Pastele este o sărbătoare fără dată fixă care poate oscila între 22 martie şi 25 aprilie. Cu patruzeci de zile înainte de Paşte, o Lăsată a Secului înainte de vreme poate determina deci o mare apropiere de sărbătoarea întâmpinării Domnului; şi dimpotrivă, un Paşte tardiv trimite Lăsata Secului cu o lună mai târziu. în acest interval, postul îşi impune severitatea şi legea sa de neclintit de patruzeci de zile (cuvântul post vine din latinescul *quadragesima* care face trimitere la cifra „patruzeci").
Trecere
a
Cuvântul Paşte vine din latina populară unde există cuvântul *pascua* şi din grecescul *paskha* format pornind de la cuvântul ebraic *pesah* însemnând „trecere". Sărbătoarea creştină a Paştelui constituie în fapt o replică a Paştelui evreu. Iudaismul sărbătoreşte Pastele ca pe comemorarea unei treceri: este vorba de traversarea Mării Roşii de

m

către evreii pe care egiptenii îi alungau cu ocazia Exodului. Această traversare miraculoasă a fost interpretată ca o mântuire acordată de Dumnezeu poporului ales. Moise a instituit pastele pentru a comemora anual evenimentul. In acea zi, trebuia sacrificat un miel mascul tânăr şi pur pentru a fi mâncat cu pâine făcută fără drojdie.
Dacă traversarea Mării Roşii aminteşte de mântuirea poporului evreu, Hristos va împlini în felul său un alt fel de traversare care este înţeleasă ca pe o formă de mântuire: trecerea de la moarte la viaţă datorită învierii comemorate în ziua de Paşte. înviind din morţi, Hristos le dă oamenilor speranţa într-o viaţă veşnică, deoarece moartea nu mai este o fatalitate care conduce la neant. Din punct de vedere teologic, „trecerea", lui Hristos corespunde aşadar traversării evreieşti.
Evreii serbează Pastele în ziua de 14 a lunii lui Nizan, ziua primei luni pline din primăvară. Creştinii, inspirându-se din această datină, au hotărât să serbeze Pastele în prima duminică care urmează după luna plină a echinocţiului de primăvară. Această hotărâre a fost luată de

Conciliul de la Niceea în anul 325 şi continuă să fie aplicată şi azi. Din această cauză, Pastele cade în fiecare an la o altă dată.
Sărbătoare de primăvară, sărbătoare a echinocțiului şi sărbătoare lunară, Pastele se alătură unui mit sezonier care are mai multe semnificații suprapuse. învierea lui Hristos nu este comemorată întâmplător la venirea primăverii. Ea găseşte chiar în acest moment al reînnoirii un caracter de necesitate cosmică. învierea naturii îşi află justificarea sacră în cea a lui Hristos. în plus, în mitologie, nu este neobişnuit să vedem miturile şi ritualurile ce coincid cu anotimpul că au corespondență de la o civilizație la alta. Prin intermediul Paştelui, vedem astfel dialogând în creştinism diferite ecouri ale miturilor păgâne anterioare răspândirii Evangheliei în Occident.
Mâncarea
Data Paştelui a constituit, încă din primele secole ale Bisericii, o preocupare majoră pentru ordonatorii calendarului liturgic. în mod evident, clerul a înțeles foarte repede valoarea strategică a acestei

sărbători pentru creştinarea religiilor păgâne. Instituirea (mai târzie) a unui post, ca perioadă pregătitoare pentru Paşte, cu interzicerea cărnii, răspunde voinței deliberate de a îndepărta excesele festinului carnavalesc înțeles ca pe un ritual nelegiuit.
într-adevăr, bețiile ce urmează sacrificărilor, chefurile şi alte mese rituale apar legate în mod fundamental ciclului precreştin al serbărilor păgâne (Crăciun, Paşte, Sfântul Ioan, Sfântul Mihail). Festinul carnavalesc sau festinul Joi (Crăciun) la vechii scandinavi răspunde aceleiaşi nevoi de a consuma cu religiozitate animalul sacru al clanului (mistreț şi porc la nemți, vită şi porc la celți), ca şi cum acest ritual permitea împlinirea şi renovarea timpului sacru care dă sens întregii societăți. Sacrificarea animalelor a înlocuit poate sacrificările omeneşti care aveau acelaşi rol: acela de a realiza pe pământ un fel de „ospăț de nemurire", conform spuselor lui Georges Dumezil.'
Neputând elimina bețiile şi ospețele rituale, Biserica este obligată să le tolereze dar le acordă un statut precar mai ales în plan ritual. Ea le-a înscris astfel într-un timp circumscris în mod riguros. Procedând aşa, ea a construit o opoziție religioasă între doua perioade (cea a Carnavalului şi cea a postului) pentru ca să comenteze mai bine mesajul pascal căci, în preajma Paştelui, creştinismul se consacră unei largi interpretări creştine a miturilor păgâne. Biserica a trebuit să mențină o parte din practicile păgâne pentru a le arăta deşertăciunea lor, dar şi pentru o mai bună înțelegere a creştinismului. Ritualurile legate de masă se află în centrul acestei strategii.
într-adevăr, perioada pascală este cel mai bine definită de această miză bazată pe hrană. Pentru pastele evreiesc, consumarea rituală a mielului şi a pâinii nedospite constituia principalul ritual al sărbătorii. Pentru creştinism, avem de-a face cu introducerea împărtăşaniei lui Hristos în ajunul Patimilor, care apare ca un răspuns creştin la ritualul evreu al mielului pascal.
Introducerea împărtăşaniei ca mister major al creştinismului este reluată în timpul fiecărei celebrări a liturghiei. Cu ocazia ultimei mese pe care Hristos o ia cu discipolii săi, El ia pâinea, o binecuvântează,

o rupe şi le-o împarte acestora spunând: „Luați şi mâncați, căci aceasta este trupul meu". Apoi, luând o cupă, binecuvântează vinul si o dă discipolilor săi spunând: „Aceasta este cupa cu sângele meu". împărtăşirea creştină fixată în apropierea Paştelui corespunde consumării

rituale a trupului şi a sângelui lui Dumnezeu, altfel spus unei teofagii (de la *theos* „Dumnezeu" şi *phagein* „mâncare"). Şi totuşi, această teofagie se prezintă ca o antropofagie, deoarece Dumnezeu s-a preschimbat în om prin încarnare. împărtăşindu-se la liturghie, creştinul mănâncă şi din carnea unui om, dar şi din a lui Dumnezeu.
Altfel, împărtăşania nu poate fi disociată de un ritual canibalic, cu condiția, desigur, de a înțelege prin acest termen consumarea reală şi simbolică în acelaşi timp a cărnii sfinte. Mitologia ne oferă multe exemple de asemenea practici, de la cultul lui Dionysos, pretext de a devora carne de om, culminând cu ospățul lui Thyeste care-şi mănâncă propriii copii. Şi totuşi, aici, figura cea mai sugestivă este cea a lui Cronos. După ce s-a căsătorit cu propria-i soră şi după ce a devenit stăpânul lumii, Cronos a aflat că va fi detronat de unul dintre fiii săi. Din această cauză, el începe să-i devoreze pe măsură ce se năşteau. Jocul de cuvinte (existând în greaca veche) între Cronos şi *chronos* („timp") încurajează o interpretare temporală a mitului. Această devorare de către zeul Cronos oferea imaginea unui timp distructiv *{chronos);* altfel spus, orice consum de carne omenească înseamnă uzura, chiar moartea lumii. Inversând termenii raportului, creştinismul, din contră, pretinde că întinereşte omul, deoarece, mâncând din Hristos-Dumnezeu la împărtăşanie, creştinul are parte de-o hrană care-i asigură nemurirea.
O bună parte din literatura medievală critică acest mit. încă din secolul al XH-lea, tot simbolismul Graalului se bazează pe ambiguitatea unei mese în acelaşi timp profană şi sacră. Construit pe un vechi ritual teofagie de origine celtică, povestea Graalului opune un ospăț profan dezmățat unei mese sacre care se compune doar dintr-o singură ostie pusă în Graal.[2] în *Conte du Graal (Povestea Graalului),* scrisă de Chretien de TVoyes, soarta lui Perceval, primul personaj

literar care găseşte Graalul, se încheie cu meditația despre misterul pascal, din Vinerea Mare până în duminica de Paşte, căci aceste trei zile cuprind esențialul mesajului spiritual al creştinismului medieval.
în Evul Mediu, ritualurile vrăjitoreşti sunt partea frumoasă a practicilor canibalice. încă din secolul al Xl-lea, le regăsim urma la Burchard din Worms care denunță „credința unor femei, din alaiul lui Satan" şi fapta „de a ucide cu arme nevăzute creştini botezați şi răscumpărați prin jertfa de sânge a lui Hristos, de a mânca din carnea lor după ce au fiert-o şi de a le înlocui inima cu paie sau cu o bucată de lemn sau orice alt obiect", apoi „după ce au mâncat [aceste] victime, să le învie şi să le mai dea un răgaz ca să trăiască."[3] Departe de a apărea ca manifestări specifice ale unei antireligii satanice, aceste ritualuri ale vrăjitoarelor se trag, mai degrabă, dintr-o sistematizare de practici anterioare creştinismului şi respinse de el. în Evul Mediu, Vinerea Mare este o zi tradițională de sabat (adunarea vrăjitoarelor). El reprezintă o replică directă la practicile îndoielnice ale păgânis-mului deoarece, conform Bisericii, Hristos se oferea drept victimă eternă pentru a pune capăt sacrificărilor omeneşti şi animale din toate religiile precreştine. A posti şi a te împărtăşi de Paşte înseamnă a respinge excesele din Carnaval, precum şi instinctul unei dorințe morbide care-i chinuieşte pe vrăjitori şi vrăjitoare. O mare figură devoratoare care bântuie în Carnaval este cea a uriaşului-mâncăcios. Această figură apare şi în iconografia satanică reprezentată de imaginea Gurii Iadului. Figura diavolului se constituie pornind de la imaginarul căpcăunilor din Evul Mediu, aceasta fiind tributară unor vechi mituri precreştine. Diavolul este prin definiție canibalul infernal.
La o analiză mai atentă, constatăm că multe povestiri despre *loups-garous* constituie tot atâtea forme extrase din vechile ritualuri inițiatice, care la rândul lor sunt tributare credinței antice a Duplicatului. [4] Mărie de France relatează în micile sale poeme medievale istoria unui om-lup. în acest caz, ea se foloseşte de o credință care ar putea să explice mai bine, de altfel, interdicția impusă creştinilor de a mânca în fiecare vineri carne. în *Bisclavret,* ea scrie că omul

blestemat

devine lup în trei zile din săptămână. Care sunt aceste trei zile? Nu cumva este vorba despre sfârşitul de săptămână care cuprinde ziua de vineri şi pe cea de sabat? Aceste zile în cursul cărora apar unele interdicţii ar aparţine unei perioade periculoase în care se produce metamorfoza oamenilor în lupi. Este exact momentul în care au loc sabaturile. Aceste zile periculoase concentrează toate ameninţările şi este necesar să fie preveniţi creştinii de pericolul lor, prin interdicţia de a mânca vinerea carne. Cei care ar încălca interdicţia se vor recunoaşte ca vrăjitori autentici şi vrăjitoare iscusite în aceste practici. Explicaţia creştină, conform căreia postul din ziua de vineri a fost stabilit pentru a comemora moartea lui Hristos, nu pare a fi decât un alibi *a posteriori.* Problema este de fapt consumarea cărnii concepută iniţial ca o hrană sfântă şi care-1 retrimitea pe om la o animalitate divină. Sălbaticul *loup-garou,* înainte de a fi întruchiparea diavolului este, în realitate, forma animală a unei divinităţi; el este zeul-lup sau omul-lup, o fiinţă sacră capabilă de migrare şi de metamorfozare provizorie pe care creştinismul nu o poate tolera.

Oul

Ca şi celelalte şapte mari date din an, Pastele poate fi înţeles ca data unei circulaţii intense a sufletelor şi spiritelor între Lumea de Apoi şi lumea pământeană. Modelul acestor relaţii se găseşte în numeroase povestiri celtice. Trecerea lui Hristos de la moarte la viaţă nu face în final decât să reproducă la o scară creştină acest traiect simbolic. In folclor, perioada pascală este marcată mai întâi de toate prin apariţia fiinţelor din Lumea de Apoi care iau, de regulă, o formă animalică. Iepurele de Paşte este o reîncarnare de primăvară a Sălbaticului; el se înrudeşte cu cohorta animalelor magice care apar obsesiv în imaginarul medieval.

Dacă Evul Mediu ignoră, într-adevăr, iepurele care împarte cadouri şi bunătăţi, el cunoaşte alte figuri la fel de minunate. Căprioara albă sau cerbul alb din poveştile arthuriene populează aceste

perioade de tranziţie între ciclurile de patruzeci de zile ale anului. în romanul lui Chretien de Troyes intitulat *Erec et Enide {Erec şi Enida),* vânătoarea Cerbului Alb are loc în lunea Paştelui, ca şi cum ar trebui să reamintească legătura acestui animal cu luna din echinoctiu. Apariţia animalelor zâne este impusă de astrul lunar care ritmează revenirea lor anuală. Aceste animale conducătoare ale sufletelor servesc drept mediatori între lumea pământeană şi Lumea de Apoi.

In folclorul modern, tradiţionalele ouă de Paşte sunt considerate ca fiind aduse copiilor prin clopotele ce revin de la Roma sau de către iepurele de Paşte însuşi. Totuşi, în regiunile germanice, animalul feeric se schimbă: în Westfalia este o vulpe, în Turingia o lebădă, în Tirol o găină albă, în Elveţia un cuc şi în Saxonia un cocoş. Prezenţa păsărilor de curte alături de aceste ouă rituale pare mai verosimilă. Şi totuşi, este clar că ouăle de Paşte au o încărcătură mitică ce nu are nici o legătură cu folosirea lor drept aliment. Caracteristica lor mitică pare chiar să privilegieze uzul nealimentar. Cât despre iepurele de Paşte, rolul său mitic este cu mult anterior civilizaţiei creştine deoarece se regăseşte în budism şi în mitologia chineză.[5] El locuieşte pe lună, unde pregăteşte o hrană care-i asigură nemurirea. Ouăle de Paşte par să se bucure de calităţi comparabile, fără a se putea foarte clar, desigur, să se stabilească o legătură directă între ele şi hrana divinităţilor din antichitatea chineză.

Totuşi, în folclor, ouăle de Paşte, şi mai ales cele ouate în Vinerea Mare, erau odinioară renumite ca aducătoare de sănătate atât oamenilor cât şi animalelor. Ele puteau fi păstrate mult timp şi îi protejau pe oameni împotriva trăsnetului. Mai erau folosite pentru a recunoaşte

vrăjitoarele sau pentru a se apăra de ele: servirea unei supe făcute din nouă ierburi şi legume diferite avea acelaşi efect. Oul de Paşte se păstrează ca pe un talisman. In anumite regiuni din Alsacia, se transmit ouă de mii de ani, din generaţie în generaţie. Se crede că într-un ou de Paşte care s-a conservat timp de o sută de ani, gălbenuşul s-a transformat în piatră preţioasă care-i aduce posesorului ei fericirea.
Preoţii celţi credeau deja în puterea magică a oului. Mitul galic al şarpelui prezentat de scriitorul latin Pliniu reaminteşte de aceste

aspecte majore. Marcel Ayme a ilustrat într-unui din romanele sale sub o formă glumeaţă, această credinţă care se referă în mod explicit la tradiţia antică galică. Animalul mitic secreta un fel de ou care putea deveni talisman. Figura şarpelui, model al tuturor creaturilor magice din Lumea de Apoi, ar putea constitui etapa celtică a unei credinţe în regenerarea periodică a anotimpurilor, un fel de năpârlire umană pentru intrarea într-o viaţă nouă.
Instrumentele Infernului
în mod simbolic, sărbătoarea Paştelui comentează „o trecere". Această sărbătoare marchează trecerea de la un anotimp la altul, trecerea de la moartea hibernală la viaţa din primăvară. Pastele poate fi apropiat de anumite sărbători păgâne ce coincid cu echinocţiul de primăvară. Aceste sărbători au permis supravieţuirea unor ritualuri atât de bine integrate comemorărilor creştine încât nici nu li se mai sesizează originea păgână.
In anumite regiuni se mai practică încă bătutul toacei în vinerea şi sâmbăta care preced duminica Paştelui. In perioada absenţei provizorii a clopotelor plecate la Roma, copiii fac să răsune hârâitoarea. Ei anunţă astfel sătenilor orele de începere a slujbei. Aceeaşi hârâi-toare era folosită şi în Evul Mediu de către leproşi pentru a-şi semnala prezenţa. în romanul *Tristan* scris de Beroul (în secolul al XH-lea) hârâitoarele se numesc *tartarie,* ca şi cum s-ar încerca prin acest cuvânt să ne reamintească de Tartar pe care creştinismul îl identifică cu domeniul diavolului. într-o rugăciune scrisă pentru liturghia înmormântării se spune: „Doamne Iisuse, rege glorios, scapă sufletele tuturor credincioşilor morţi în chinurile iadului şi al lacului fără fund *(de profundo lacu).* Scapă-le din gura leului ca să nu fie înghiţiţi deTartar *(ne absorbeat eas Tartarus)".* Tartarul din Antichitatea grecească a supravieţuit în creştinism pentru a desemna fluviul infernal, cel pe care sufletul va trebui să-1 treacă de îndată ce a părăsit trupul celui defunct.

Prin secolul al VUI-lea se obişnuia să nu se mai folosească clopotele cu trei zile înainte de Paşte. Acest lucru nu a fost codificat cu adevărat decât în secolul al IX-lea în manualele de liturghie. De joi până sâmbătă înainte de Paşte, clopotele din metal erau interzise. Erau înlocuite prin instrumente din lemn. Claude Levi-Strauss a semnalat folosirea lor în China antică, în aceeaşi perioadă a anului.[6] In secolul al XH-lea, datina acestor „instrumente ale întunericului" era respectată peste tot în Occident. Abia într-o epocă târzie această datină a păgâ-nismului îşi face intrarea în creştinism, dar, pentru a-i înţelege sensul, e nevoie să revenim la folclorul medieval.
Vacarmul şi producerea rituală a unui zgomot specific sunt caracteristicile perioadei pascale. In franceza veche se foloseşte în acest scop cuvântul *rabast,* iar folclorul atribuie, în general, acest rabast unor spiriduşi sau unor mici demoni. S-a dorit chiar ca acest termen să fie pus în legătură cu cel al sabatului. Vacarmul produs de hârâi-toare are rolul de a acoperi pe cel al demonilor pentru a-i exorciza mai uşor. Clopotele sunt instrumente obişnuite la exorcizarea demonilor. Sunetul lor pune pe fugă spiritele rele care infestează cerul. Când aceste clopote dispar, e necesar să găsim alte instrumente care să le înlocuiască şi care vor avea aceeaşi funcţie apotropaică. In unele gravuri ale lui Brueghel, apar personaje ce alungă diavolii cu

lovituri de ciocan, dar numai în zgomotul asurzitor se regăseşte obiceiul de a asocia zgomote cu un mit şi cu un ritual care le justifică.

Purgatoriul si Sfântul Patriciu (17 martie)

In plină perioadă de echinocțiu, la 17 martie, este comemorat un mare sfânt celtic al trecerii: Patrick (sau Patrice, Patriciu), erou național al Irlandei. Mențiuni referitoare la prăznuirea sa se întâlnesc în vechile martirologii semnate de Beda, Florus, Adon, Raban Maur, Usuard. Să mai precizăm că sfântul este prăznuit nu numai în Irlanda, dar şi în Scoția, Franța, Spania.

Există mai multe versiuni ale vieții sfântului. Cele mai vechi datează din a doua jumătate a secolului al VH-lea şi sunt contemporane unei largi mişcări de creştinare a păgânilor celtici. *La Vie de saint Patrice (Viața Sfântului Patriciu)* este un amestec curios de cronică, povestire moralizatoare şi legendă supranaturală. Este totodată şi un ansamblu prodigios de motive mitice celtice şi de teme biblice. Aici se percep procedeele de creştinare care vizează fondul credințelor celtice specifice teritoriului irlandez.

Sfântul Patriciu este asociat cu „gaura din Purgatoriu". Ea este strâns legată de credința conform căreia este posibil să călătoreşti în Lumea de Dincolo care devine atunci, dintr-o perspectivă creştină, Lumea de Apoi. Groapa din insula Derg prin care se poate ajunge în Purgatoriu nu este un loc jmaginar. Această văgăună fusese amenajată ca o boltă, probabil în perioada preistorică, şi servea drept loc magic într-o epocă îndepărtată. Tot aici erau, probabil, practicate anumite ritualuri şi mistere asemănătoare cu cele din văgăuna lui Trophonius[8], care apoi au fost transferate şi în Irlanda încă de la începutul erei creştine. Am putea să mai presupunem că era vorba de ritualuri ezoterice specifice unor vechi practici şamanice reintroduse în regiunea celtă. în Evul Mediu, în timpul domniei lui Henric al II-lea Plantagenet (1154-1189), călugării au ridicat o mănăstire în insula Regis. Ei au mai organizat un fel de pelerinaj şi de coborâre în refugiul Sfântului Patriciu, transferând sub autoritatea acestui sfânt unele ritualuri de călătorie într-o Altă Lume rebotezată în acest scop Purgatoriu.[9] De fapt, Purgatoriul apare ca o reformare creştină a Lumii de Apoi celte, confundat, din ce în ce mai mult, cu lumea morților, când, de fapt, el era la obârşie reşedința divinităților şi a ființelor magice. Cât despre Sfântul Patriciu, comemorarea lui în perioada pascală si asocierea lui cu Lumea de Apoi mitică suscită o comparație evidentă cu Hristos care a coborât în Iad după moartea sa pentru a elibera sufletele celor drepți. Această călătorie demonică ne face să ne gândim şi la alte numeroase mitologii căci toate miturile povestesc, într-un moment sau altul, de o trecere spre moarte *(catabase)* aproape imediat urmată de o reîntoarcere la lumea pământeană.[10] Zeii sau semizeii

psihopompi care realizează asemenea traversări periculoase se supun adeseori unor ordine cosmice. Călătoria lor spre Lumea de Dincolo se înscrie cel mai adesea într-un timp şi spațiu sacre pe care ritualurile calendaristice le întrețin şi le reamintesc în mod periodic.

Sfântul Benezet, pontif si constructor de poduri (14 aprilie)

Un alt sfânt podar comemorat în perioada pascală este Benezet. Deşi legenda lui a stat departe de marile cercetări hagiografice, acest lucru nu înseamnă că ea n-ar conține aspecte foarte interesante, care lămuresc mitul pascal al trecerii în versiunea sa precreştină.

Viata sfântului Benezet este cunoscută datorită unui text din secolul al XHI-lea[11] scris în provensala veche. El este însoțit de documente în limba latină. Este foarte uşor să subliniem neverosimilitatea unei tradiții legendare pe care uneori am vrut s-o facem să treacă drept adevăr istoric. Or, tocmai acest delir legendar poate revela mentalitățile păgâne pe care hagiografia le-a menajat creştinându-le. Studiul istoric riguros nu are, de fapt, decât foarte

puține referiri la astfel de documente. El ar putea chiar conduce la dispariția efectivă a tradiției sfântului, atât timp cât valoarea pozitivă a faptelor prezentate este singura referire obiectivă în materie.
Sfântul Benezet este sărbătorit la 14 aprilie, o zi de primăvară care ne arată aspectele păgâne primitive cu ocazia Paştelui (care poate merge până în 25 aprilie). Benezet, care a construit podul de la Avignon, a rămas în tradiția legendară ca o figură eminentă de podar şi pontif (în latină *pontifex* desemnează „constructorul de poduri"). El permite oamenilor să treacă peste un fluviu periculos, într-un oraş care va deveni ulterior (să fie oare întâmplător?) reşedința papalității şi a suveranilor pontifi din anul 1309 până în 1377: Avignon. Or, Pastele este înainte de orice sărbătoarea trecerii lui Hristos (de la viață la moarte şi de la moarte la viață). Sfântul Benezet explică un mare mit al acestui anotimp echinocțial în perioada pascală: cum a coborât Hristos în Infern pentru a elibera sufletele drepților şi a le uşura

trecerea spre viața veşnică. Benezet ajută sufletele oamenilor să treacă de pe un mal pe celălalt al fluviului timpului. Figura lui Charon, luntraşul sufletelor, este prezentă în viața lui Benezet, deoarece el însuşi a chemat un luntraş pentru a-şi îndeplini misiunea de constructor de pod.
„în ziua în care a fost o eclipsă de soare, se spune în *Viața lui Benezet,* un copil, numit Benezet, păştea oile mamei sale pe păşune". O voce venită din cer i-a ordonat deodată: „Vreau să laşi acolo oile mamei tale pentru că trebuie să-mi construieşti un pod peste Rhone". în fața reținerii copilului, vocea îi promite că-i va păzi oile şi că-i va da o călăuză ca să-1 conducă la Rhone. Şi într-adevăr, el a întâlnit un înger care avea înfățişarea unui pelerin cu baston şi desagă; acesta 1-a dus până la Avignon, i-a arătat un vâslaş evreu care-1 putea ajuta să traverseze Rhonul contra unui obol şi 1-a sfătuit să se înfățişeze episcopului. In fața prelatului, Benezet i-a spus care era misiunea lui. Mai întâi a fost ținta batjocurilor, dar starostele oraşului i-a spus: „Cum adică! Tu care eşti ultimul dintre oameni şi eşti sărac, tu te lauzi să faci un pod, acolo unde nici Dumnezeu, nici Sfântul Petru, nici Sfântul Pavel, nici Carol cel Mare însuşi, nici nimeni altcineva, n-a putut să-1 facă! Ei bine, deoarece un pod se face cu pietre, îți voi da o piatră pe care o am în palatul meu; şi dacă tu poți s-o mişti şi s-o cari, voi crede că eşti în stare să faci şi podul". Atunci, Benezet a luat piatra pe care nici treizeci de oameni n-ar fi putut s-o ridice şi a dus-o uşor, aşa cum duci o pietricică în mână. Aşa a reuşit Benezet să trezească admirația şi convertirea locuitorilor din Avignon pe care i-a vindecat de boli, căci Dumnezeu făcea minuni prin el.
Ciobanul regal
Condiția umilă de cioban precum cea a lui Benezet trebuie înțeleasă în lumina unor biografii legendare referitoare la personaje ilustre. Ele permit comparații total neaşteptate dar revelatoare între modestul cioban provensal şi alte mari figuri mitice sau istorice. Intre originea socială a lui Benezet şi misiunea pe care trebuia să o

îndeplinească este un contrast uimitor. Această aparență contradictorie se explică foarte uşor dacă apelăm la mitologie.
într-un articol intitulat „Legenda regală a Iranului antic", G. Widengren " a arătat că există un tip bine determinat de legende iraniene şi chiar indo-europene care prezintă ascensiunea unui personaj obscur către funcția regală. Acest viitor rege este crescut de către ciobani în secret în timpul copilăriei. Legenda lui Cyrus, cea a lui Mitri-date Eupator, cea a lui Romulus şi cea a lui Artaxerxes, toate se supun acestui model. Toate aceste personaje au o copilărie rustică sau silvestră care reprezintă semnul viitoarei lor alegeri în funcția regală. In legenda arthuriană,

Perceval crescut într-o pădure, departe de arta cavaleriei şi de şcoală, un naiv la începutul vieții sale pline de aventuri, aparține, în virtutea acestei scheme mitice, speciei de viitori regi de origine țărănească, chiar dacă el decepționează oarecum această vocație nereuşind la proba găsirii Graalului. In acest episod, el va fi îndelung confruntat cu un test de autoritate supremă (punerea de întrebări bine chibzuite) care-i poate aduce consacrarea ca rege.

Litobolia sau isprăvile gargantuesti

Benezet construieşte singur podul de la Avignon mutând o piatră gigantesca ce stătuse până atunci în palatul starostelui sau judecătorului oraşului. Benezet se achită de această sarcină cu o uşurință uluitoare căci forța de care dă dovadă este herculeană.

Forța lui Benezet aminteşte de cea a unui personaj legendar bine cunoscut folclorului francez: Jean de l'Ours. Forța acestui erou de poveste îşi are explicația într-o naştere ciudată. El este, în realitate, fiu al unui urs şi al unei tinere răpită de plantigrad şi dusă într-o peşteră. De îndată ce a devenit suficient de puternic, Jean de l'Ours ridică piatra care închidea peştera în care fusese închis cu mama sa încă de la naştere. Ucenicia pe lângă un țăran îi dă ocazia să-şi dezvolte forța uriaşă.

Această putere musculară ieşită din comun ne duce cu gândul la isprăvile lui Gargantua [13] asemănătoare cu marile lucrări herculiene

din lumea indo-europeană. Această forță este asemănătoare cu cea a lui Lancelot care, într-un episod celebru din *Conte de la Charrette (Povesteea şaretei)* a lui Chretien de Troyes, ridică o dală dintr-un cimitir în care va fi înhumat după moartea sa. Vom observa că, în toate aceste exemple, forța eroului se manifestă numai față de pietroaie extrem de grele; avem toate motivele să credem că aceste pietre erau la originea lor nişte megaliți. înrudirea gestului herculean al lui Lancelot şi Benezet sugerează prezența unui arhetip mitic comun ambelor personaje. Lui Lancelot i-a fost hărăzit un destin supraomenesc, un destin de suveran. Legătura lui cu regina Guinevere, figură a suveranității feminine, îl face să acceadă, teoretic, la rangul de rege, ceea ce îi creează probleme reale în relația sa cu regele Arthur, soțul legitim al reginei.

în cazul lui Gargantua, Lancelot sau Benezet, ne aflăm în fața unui motiv înscris în repertoriul miturilor şi legendelor legate de fundație: divinația prin pietre. Aşa cum explică F. Delpech[14], „în scrierile legendare despre construirea podurilor, litobolia (sau deplasarea mai mult sau mai puțin supranaturală a pietrelor de către sfântul sau demonul constructor) răspunde tradițiilor clar cosmogonice despre formarea reliefului unui peisaj anume de către o ființă supranaturală: uriaş, Fecioară, Zână". Diferiții actori ai litoboliei nu fac decât să trimită la o ființă unică al cărei caracter mitic este evident. Când nu o va putea canoniza ca pe Benezet, creştinismul o va copleşi cu trăsături diabolice.

Podul diavolului

„Diavolul port-piatră" *{lou diable porto peiro)* este o locuțiune în limba provensală veche pe care Frederic Mistral o cunoştea bine. Poetul susținător al limbii provensale a făcut din această locuțiune epigraful poemului său *Nerto.* Această locuțiune aminteşte de misiunea pe care această creatură mitică o are în diferite situații disperate în construcții şi, mai ales, în construirea de poduri.

Podul este un punct mitic major în legendele celtice, în poveştile arthuriene sau în tradițiile folclorice înrudite. Pentru a ne convinge de

acest lucru, nu ne rămâne decât să evocăm celebrul Pod al săbiei al lui Chretien de Troyes sau

Podul de sticlă, tot aşa de feeric şi de misterios în continuările *Povestirii Graalului.* Nu pot fi uitate nici legendele tradiţionale din folclorul francez şi european: în toate ţinuturile celtice si chiar în ansamblul domeniului indo-european, şi chiar euro-asiatic, există legende referitoare la Podul diavolului: demonul construieşte poduri cu speranţa de a obţine ca plată un suflet omenesc, dar el este păcălit în ultimul minut de către un sfânt sau de apariţia zorilor: apeductul din Segovia, podul din Martorell sau legenda podului San Martin din Toledo sunt doar câteva exemple.[15]
Este evident că diavolul este un personaj de acoperire. El îşi suprapune figura peste un personaj tradiţional căruia îi putem aplica imediat statutul de mitic.[16] Legendele despre podurile diavolului maschează întotdeauna prezenţa unei divinităţi păgâne care se ascunde sub chipul lui Satan. Eroul constructor de poduri este, la origine, un uriaş cu puteri magice. Un episod din *Tristan en prose (Tristan în proză)* pare chiar să ne dea numele său.[17] Pentru a-i pune la încercare pe cavalerii rătăcitori care trec pe pământurile sale, un senior numit Argan pune să se construiască un pod; el îi va înfrunta într-o luptă neobişnuită pe toţi cavalerii care doreau să treacă podul. Podul lui Argan nu este oare un pod construit la origine de uriaşul-magic Gargantua? Numele uriaşului nu conţine oare şi numele constructorului de pod *(gargantua)}* în literatura secolului al XH-lea exista un uriaş mitic numit Garganeiis care permite atestarea numelui de Gargantua anterior lui Rabelais.
Reverendul părinte Cahier[18] a relatat în preţiosul său dicţionar o legendă tipică [19] despre podul diavolului în legătură cu Sfântul Cado: „Se povesteşte în Armorica despre Sfântul Cado care, părăsind Marea Britanie, a venit să fondeze o mănăstire pe o insulă mică între Port-Louis şi Auray, la gura râului Estell. Oamenii locului se duceau la mănăstire bucuroşi şi sfântul, dorind să le faciliteze trecerea, şi-a unit insula de continent printr-un pod de piatră pe care a trebuit să-1 reconstruiască după o primă încercare eşuată. Dar cum a doua oară a reuşit să-1 termine şi oamenilor din regiune li s-a părut nemaipomenit,

în ţinut a apărut una dintre acele istorii care circulă şi în alte ţinuturi având ca subiect ceea ce se cunoaşte ca «podurile diavolului». Se spune că diavolul a dărâmat prima construcţie şi că Sfântul Cado găsindu-1 ocupat cu lucrarea lui drăcească, i-a cerut să-1 construiască el însuşi. Demonul a promis că va face podul cu condiţia să poată pune stăpânire pe primul suflet care l-ar traversa. După ce lucrarea a fost terminată, sfântul a venit în faţa diavolului înainte de a face recepţia şi a dat drumul unui motan pe care-1 avea în mânecă şi pe care-1 ţinea ascuns. înşelat, diavolul nu şi-a mai făcut apariţia în ţinut." Conform unui scenariu absolut identic, diavolul îşi dă concursul la construirea celebrelor şosele Brunehaut" în nordul Franţei. In *Le Rhin {Rinul),* Victor Hugo readuce în atenţie o tradiţie identică legată de catedrala din Strasbourg: după ce a participat la construirea edificiului, diavolul este păcălit încă o dată, căci în loc de un suflet el înghite un lup.
Memoria populară a păstrat, fără a fi însă conştientă de acest lucru, o altă tradiţie mitologică interesantă cu privire la podul de la Avignon construit de către înlocuitorul uriaşului-zeu care este Sfântul Benezet. Cupletul este atât de celebru încât nimeni nu se mai gândeşte, azi, să se întrebe despre adevăratul conţinut. Dacă dăm crezare cântecului, pe podul de la Avignon se dansează orice fel de dans. Toată lumea „dansează în cerc"; în Evul Mediu, acest dans are un nume precis şi anume carolă. *Roman de la Rose (Romanul trandafirului)* i-a conferit nobleţea, iar pentru miniaturişti a constituit o sursă de inspiraţie. In anul 1940, Margit Sachlin[21] i-a consacrat un studiu important care, în ciuda câtorva ipoteze filologice incerte, rămâne o bază de documentare deosebit de pertinentă. Dacă ar fi să dăm crezare literaturii medievale, acest dans în cerc apare adesea legat de anumite locuri şi de anumite zile rituale (solstiţiile sau, în general, schimbările anotimpurilor). Astfel s-ar confirma caracterul său mitic.

Cea mai veche referire la acest dans apare într-un text ce datează de la începutul secolului al XII-lea[22], însă dansul este, cu siguranță, mai vechi. Este posibil, aşadar, să luăm în considerare studiul originilor rituale ale acestui dans în cerc practicat în anumite momente ale anului pe anumite locuri cu pietre. Dansul în cerc pe podul din

Avignon[23] nu este asociat întâmplător cu un pod a cărui construcție legendară a impus intervenția unui tânăr extrem de robust, capabil să mute un megalit. Ritualul magic al dansului în cerc asociat cu mega-liții se regăseşte, într-adevăr, şi în legenda lui Merlin. După bătălia contra saxonilor, Uter porneşte la ridicarea memorialului de la Salisbury cu ajutorul lui Merlin. Este vorba despre pietre din Irlanda, strămutate cu ajutorul magiei de un druid al lui Merlin şi care poartă numele de *Querole asjaianz,* „carola uriaşilor", conform unui manuscris păstrat la biblioteca municipală din Tours. In cazul lui Benezet, asistăm la o simplă variație a motivului care rămâne din punct de vedere funcțional legat aceluiaşi context: pe pod se dansează în cerc, în timp ce pietrele irlandeze dansează singure. Acest motiv al dansului pietrelor este binecunoscut de altfel folclorului francez. Paul Sebillot şi Pierre Saintyves au prezentat legende despre pietre care dansează, care beau sau se scaldă[24]; este vorba de pietre care se deplasează, în general, în anumite perioade ale anului (solstiții şi echinocții) şi datorită mobilității lor este permisă intrarea în Lumea de Apoi a cărei intrare o păzesc mereu.

Avignon, podul şi oraşul pontifilor

In mitologia celtică, constructorul de pod care stabileşte joncțiunea între maluri este întotdeauna o ființă de excepție. Eroul celt (galic) Bran face din trupul său un pod pentru a permite oamenilor să treacă fluviul. Simultan, el strigă: „Fie ca cel care este şef să se facă pod!"

Podul posedă un simbolism escatologic în tradiția şamanică. El primeşte o semnificație spirituală şi politică în lumea romană din Antichitate, iar mai apoi în Evul Mediu. Titlul de suveran pontif era la început purtat de către împărații romani. Transferul sensului în Evul Mediu spre papalitate se explică, probabil, prin semnificația simbolică acordată podului şi pontificatului. Pentru Antichitatea romană, pontiful era un ministru al cultului, însărcinat cu gestiunea calendarului şi a sărbătorilor religioase. El apărea ca un fel de stăpân

al Timpului, ceea ce este în definitiv şi Benezet care, prin opera sa de pontif, deschide drumul spre celălalt tărâm sufletelor rătăcitoare în căutarea eternității.

Viața Sfântului Benezet constituie episodul creştinizat al unei fapte vitejeşti monumentale în care un uriaş-zână (ca şi Gargantua din legendele populare), sau chiar şi o simplă zână (ca Melusine) cară megaliți pentru a construi şi fonda locuri sfinte. Motivul este atestat în culegerile de legende franceze. In Benezet se reîncarnează figura unui podar pontif, veritabil stăpân al Timpului şi al trecerilor, apt să conducă oamenii pe căile secrete ale Lumii de Apoi în plină perioadă pascală. Pastele se inserează deci într-o tradiție dublă: constituindu-se o replică creştină la pastele evreu, sărbătoarea reînscrie, de asemenea, marile mituri celtice ale trecerii spre Lumea de Apoi într-o dimensiune creştină. Opera lui Benezet se alătură în definitiv celei a lui Martin, a lui Blaziu sau Cristofor care, cu ocazia marilor fracturi ale Timpului, comemorează acelaşi mister al Trecerii.

NOTE

1. G. Dumezil, *Le Festin d'immortalite,* Paris, Geuthner, 1924, p. 237.
2. R.-S. Loomis, *The Grail, from celtic myth to christian symbol,* Cardiff-New York, 1963. Ph. Walter, *La Memoire du temps, Fetes et Calendriers de Cbretien de Troyes a*

La Mort Arthu, Paris, Champion, 1989, pp. 319-326 şi pp. 509-521.
3. C. Vogel, „Pratiques superstitieuses au debut du XI^{e} siecle d'apres le *Corrector sive medicus* de Burchard, eveque de Worms (965-1025)", *Melanges E.-R. Labande,* Poitiers, 1974, p. 745.
4. C. Lecouteux, *Fetes, Sorcieres et Loups-Garous au Moyen Age. Histoire du double, op.cit.*
5. R. Mathieu, „Le lievre de la lune dans Pantiquite chinoise", *Revue de l'histoire des religions,* 207, 1990, pp. 339-365.
6. C. Levi-Strauss, *Mithologiques 2: Du miel aux cendres,* Paris, Pion, 1967, p. 350.
*

7. S. Czarnowski, *Le Culte des heros et ses conditions sociales: saint Patrick, heros național de VIrlande,* Paris, Alean, 1919.
8. Despre această tradiție: P. Bonnechere, „La personnalite mytholo-gique de Trophonios", *Revue de l'histore des religions,* 216, 1999, pp. 259-297.
9. J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire,* Paris, Gallimard,1981.
10. P. Brunei, *L'Evocation des morts et la Descente aux Enfers: Homere, Virgile, Dante, Claudel,* Paris, Sedes, 1974.
11. La vie de saint Benezet, text în limba provensală din secolul al XlII-lea, editat de abatele J.-H. Albanes, Marsilia, Camoin, 1876. A se vedea şi: Vincent de Beauvais, *Speculum historiale,* cartea a XXIX-a, capitolul 21.
12. G. Widengren, „La legende royale de Plran antique", *Latomus* (Melanges Dumezil), 45, 1960, pp. 225-237.
13. P. Sebillot, *Gargantua dans Ies traditions populaires,* Maisonneuve et Larose, Paris, 1883.
14. F. Delpech, „Rite, legende, mythe et societe: fondations et fondateurs dans la tradition folklorique de la peninsule Iberique", *Medieval foIklore,* 1, 1991, pp. 10-56 (aici p. 47, n. 35).
15. *Ibidem,pp.* 20-21.
16. G. Dumezil, *Du mythe au roman,* Paris, PUF, 1983, p. 183.
17. E. Loseth, *Le Roman en prose de Tristan: analyse critique,* Paris, 1891, p. 81 (98).
18. Ch. Cahier, *Caracteristiques des saints dans l'art populaire,* Paris, Poussielgue Freres, 1867.
19. P. Sebillot, *Le Floklore de France,* voi. 7: *Ies Monuments,* reeditare, Paris, Imago, 1985, pp. 132-133.
20. în Artois, a se vedea Ternick, *Promenades sur la chaussee Brunehaut,* 1841. A se vedea, de asemenea, J. Vannerus, *La Reine Brunehaut dans la topo-nymie et dans la legende,* Bruxelles, Academie royale de Belgique, 1938.
21. M. Sahlin, *Etude sur la carole medievale. Uorigine du mot et ses rapports avec l'Eglise,* Uppsala, Almquist şi Wiksells, 1940.
22. P. Vernier, „La plus vieille citation de carole", *România,* 58, 1932, pp. 380-421.
23. Un alt cântec popular francez menționează un dans pe un pod: *„Su'l pont du Nord, / Un bal y est donne..."* (Pe un pod din Nord,/S-a dat un bal...).
24. P. Saintyves, „Le theme des pierres qui boivent ou se baignent", *Revue de folklore francais,* 5, 1934, pp. 213-216.

VI
ÎNTÂI MAI BELTAINE
în Roma antică, luna mai era consacrată strămoşilor *(majores).* In această lună se vedea revenirea în forță a strigoilor printre cei vii. într-adevăr, data-cheie de 1 mai permite o nouă pătrundere a lumii feerice în lumea pământeană. în perioada Antichității şi a întregului Ev

Mediu, s-a perpetuat o mare interdicţie: trebuiau evitate căsătoriile în luna mai, pentru că riscul de a lua de soţie o femeie-strigoi sau o soţie fermecată din Lumea de Apoi era mare. Astfel, luna mai devine „luna dragonilor".'

Sărbătorirea lui 1 mai aminteşte de marile teme mitice care însoţesc alternanţa anotimpurilor, ea suprapunându-se cu vechea sărbătoare celtică (irlandeză) de Beltaine[2].

Regina de mai

Ritualurile şi miturile lunii mai se referă cu precădere la vegetaţie şi la flori. Nobilele doamne şi frumoşii cavaleri zugrăviţi în miniatura ducelui de Berry *Tres Riches Heures (Clipe minunate),* poartă pălării din frunze şi flori. Cronicile povestesc despre festivităţile vesele de primăvară. Un herald pe nume Lefevre de Saint-Remy, purtând însemnele ducilor de Bourgogne, a scris cronica anilor 1408-1436 [3]. El a povestit că, în anul 1414, „Messire Hector, fiul

nelegitim al lui Bourbon, le-a scris celor din Compiegne că, în prima zi de mai, el va merge să-i înspăimânte *(esmayer),* lucru pe care 1-a şi făcut, pornind călare în tovărăşia a două sute de soldaţi dintre cei mai curajoşi, escortaţi de alţi oameni pe jos şi toţi având o pălărie de mai pe hamul de sărbătoare, s-au dus la porţile oraşului Compiegne purtând cu ei o ramură mare înflorită pentru a-i înspăimânta pe oamenii pomenitei cetăţi". Obiceiul privind plantarea şi culegerea arbustului de mai s-a perpetuat de-a lungul secolelor şi mai există încă în câteva ţinuturi izolate din Europa.

Evident, în cultura orăşenească nu se plantează mulţi arbuşti de *mais* şi din acest obicei nu s-a păstrat decât culegerea lăcrămioarelor. Totuşi, în secolul al VUI-lea, romane precum *Roman de la Rose (Romanul trandafirului)* sau *Guillaume de Dole* de Jean Renart pomenesc de existenţa obiceiului *esmayage* în ziua de 1 mai. Era obiceiul de a merge în pădure să se culeagă ramuri înfrunzite sau să se scoată din pământ copaci care urmau să fie plantaţi în faţa reşedinţelor persoanelor pe care voiau să le cinstească. Ritualul din mai este identic cu cel de Crăciun şi reprezintă clar replica lui din primăvară. O dată în plus ritualul ne trimite la mit. In spatele frunzişului bogat sau al copacilor verzi se ascunde, de fapt, ritualul cunoscut uneori sub numele de „spiritul vegetaţiei" şi care nu-i altul decât Sălbaticul.

Omul sălbatic din ziua de întâmpinarea Domnului reapare la această dată sub chipul Frunzişului, adică al unei creaturi complet îmbrăcate cu frunze şi crengi. Astfel, revenirea primăverii aduce pe cel sau pe cea care întruchipează forţele secrete şi de nestăvilit ale naturii. Această credinţă a primăverii în Sălbatic se impregnează de erotism, dacă-i dăm crezare episcopului de Worms care vorbeşte despre aceste „femei care locuiesc pe câmp, numite silfe, având un corp material. Aceste silfe, când doresc, se înfăţişează iubiţilor lor şi se dedau la plăceri cu ei; apoi, când doresc, se ascund şi dispar".[4]

Sărbătorile de mai prilejuiau celebrarea celei care reprezenta renaşterea din primăvară şi natura regăsită. Poezia lirică franceză care iubeşte atât decorul, cât şi temele specifice primăverii a fost prezentată ca o emanaţie naturală a acestor sărbători din mai. Deşi această teză

apare astăzi uşor exagerată ca formulare, ea a avut meritul de a fi subliniat inspiraţia folclorică prezentă în această producţie poetică. Un cântec anonim de dans o celebrează pe regina lunii aprilie (sau regina de mai), personaj-cheie al acestei perioade:

La venirea anotimpului luminos, eya/ Pentru a reînsufleţi bucuria, eya/ şi pentru glasul nepăsător, eya/ Regina vrea să demonstreze/ Cât este de îndrăgostita?/

Ieşi de aici, ieşi de aici, gelosule,/ Lasă-ne, lasă-ne/ Să dansăm între noi, între noi./

Ea de ştire a dat, eya/ Că nici până la mare nu există, eya/ Fecioară sau june, eya/ Care să

nu vrea să danseze/ Acest dans zglobiu.
Ieşi de aici...
Regele vine la rându-i, eya/ Pentru a strica dansul, eya/ Căci îi este frică, eya/ Să nu-ifie răpită/ Regina din aprilie./
Ieşi de aici...
Dar în zadar vrea să facă acest lucrum, eya/ căci ei nu-i pasă de bătrân, eya/Dar e interesată doar de un tânăr, eya/ Care va putea să se dea bine pe lângă/ Doamna superbă./
Ieşi de aici...
Regina lunii aprilie face obiectul unei dispute între un bătrân gelos şi un tânăr frumos, care avea parte de toate plăcerile pe care le doreşte. în simplitatea sa, acest trio primăvăratic aminteşte de mitul grec al Persefonei. Hades, zeul Infernului, se îndrăgosteşte de tânăra Persefona care culege flori în compania nimfelor. Hades o răpeşte pe tânără şi o duce cu el în Infern. Căutată de către mama ei, Demetra, Persefona va fi doar parțial redată familiei datorită intervenției lui Zeus. Din acel moment, ea va fi obligată să-şi împartă existența între Iad şi regatul Luminii. Acest mit grecesc este destinat probabil explicării

t

alternanței anotimpurilor: succesiunea ciclică a verii şi a iernii, a anotimpului luminos şi a celui întunecat. O versiune celtică a aceluiaşi mit serveşte de model legendei lui Tristan şi a Isoldei deoarece, conform propunerii regelui Arthur în *Ystorya Tristan* (text galic din secolul al XV-lea), Isolda, avatar al marii zeițe, va fi împărțită între cei doi bărbați care şi-o revendică; timp de şase luni ea va trăi cu Marc, soțul său din timpul iernii, şi în celelalte şase luni va trăi cu Tristan, iubitul ei din timpul verii.
Viața legendară a Sfântului Gengout (sau Gangolphe), a cărui zi este sărbătorită la 11 mai, descrie drama mitică a soției infidele într-un mic roman hagiografic. înainte de a deveni sfânt, Gangolphe a fost un cavaler lipsit de noroc, care şi-a bănuit soția de infidelitate. într-o zi, întors de la război, el şi-a supus soția unui adevărat interogatoriu. Aceasta, părând ofensată, s-a arătat foarte indignată. Atunci, Gangolphe a dus-o lângă fântână şi i-a cerut să-şi bage mâna în apă pentru a-şi dovedi castitatea, conform probei cunoscută sub numele de ordalie. Tânăra şi-a muiat mâna în apă, dar a fost nevoită să şi-o retragă repede deoarece apa începuse să clocotească. De altfel, mâna ei devenise foarte neagră; era distrusă ca ciotul unui lepros. Gangolphe şi-a învelit soția într-o piele de vacă şi a aruncat-o într-un râu pentru a pluti pe vecie. De atunci, pelerinajul de Sfântul Gangolphe la Lautenbach (lângă Guebwiller, în regiunea Rinul Superior) este renumit. Se spune chiar că fântâna poate vindeca bolile de piele şi de ochi. Cât despre Sfântul Gangolphe, el a devenit patronul soților înşelați. El este onorat atât în j Alsacia cât şi în Lorena, în Beauvaisis şi în Champagne.
Este uşor de găsit un text medieval care să dovedească originea mitologică a acestei tradiții şi care s-o alăture unei informații celtice autentice. Printre textele mitologice irlandeze transcrise în Evul Mediu dar povestite de mai mul ce secole în Irlanda, figurează şi o povestire intitulată *Courtise d'Etain (Curtezanul lui Etain)*[b]. Boand, soția zeului Nechtan, îşi înşală soțul cu Dagda (sau „zeul bun"). Ea dă naştere lui *Engus,* fără ştirea lui Nechtan. Totuşi, acesta din urmă are un izvor cu puteri miraculoase. Boand se scaldă în acest izvor, dar, de trei ori, este atacată de apă. Izvorul îi smulge mai întâi o pulpă, apoi un ochi şi, în

cele din urmă, o mână. Apoi, ea este urmărită de această apă, care în final o va înghiți şi care va deveni la rându-i un râu sfânt.
Deşi textul mitologic irlandez nu reprezintă sursa directă a legendei Sfântului Gangolphe, este de la sine înțeles că o tradiție asemănătoare, rămasă probabil la stadiul oral, exista deja în

zona în care s-a extins cultul lui Gangolphe. Tradiţiile irlandeze şi galice provin dintr-un izvor celtic comun. Prezenţa, în paralel, a unui text irlandez permite atestarea existenţei tradiţiilor pur galice pe care hagiografia medievală şi-a putut construi referirile legendare. Hagiografia medievală se bazează clar pe transformarea tradiţiilor mitologice păgâne anterioare mult creştinării. Este fals să pretindem că mitologia galică nu a lăsat urme vizibile despre existenţa sa. Esenţialul acestei mitologii s-a păstrat în tradiţia hagiografică a Evului Mediu, dar învelit într-o patină creştină.

Fecioara şi Zâna

Evul Mediu a creştinat-o pe regina lunii mai sub înfăţişarea Fecioarei Măria. Prin urmare, luna mai va deveni luna Măriei ca pentru a o descalifica pe antica zeiţă-mamă în folosul creştinismului. Pentru a înţelege mecanismul acestei transformări, de un mare ajutor poate fi dovada numelor.

In secolul al XlII-lea, Gervais din Tilbury [7], în ale sale *Otia imperialia,* face aluzie la credinţele conform cărora fiinţele sălbatice colindă prin anumite ţinuturi: „Mulţi oameni afirmă, bazându-se pe propria lor experienţă sau pe cea a unor martori demni de cea mai mare încredere, că au văzut mai mulţi *Silvani* şi *Pani,* numiţi şi spiri-duşi, sau *duşii* de către gali". în plus, el precizează că aceşti demoni aerieni se puteau împerechea cu oamenii. Am reţinut că aceşti spiri-duşi purtau numele de *duşii.* Or, în Alsacia, Fecioara este venerată în locul numit Dusenbach încă din secolul al XlII-lea. Este dificil să nu alăturăm acest nume de *Dusenbach* şi cel galic de *duşii* despre care vorbeşte Gervais din Tilbury. Dusenbach s-ar putea citi deci ca „pârâul

(Bach în germană) spiriduşilor", altfel spus al „zânelor". Apariţia acestui cult marial în Alsacia se bazează pe o legendă. Caracterul său pseudo-istoric nu reuşeşte să ne facă să uităm mitul păgân pe care-1 ascunde legenda. Revoltat împotriva împăratului Adolf din Nassau, Anselme din Colmar este închis în Suabia. El promite Fecioarei că-i va înălţa o capelă, dacă-i aduce eliberarea. în ziua Purificării (2 februarie) el este eliberat, dar uită de datoria de recunoştinţă faţă de Fecioară. El se dedă unei vieţi de plăceri şi distracţii. Intr-o zi, pe când urmărea un cerb la vânătoare, vede cum animalul se aruncă într-o prăpastie, iar Anselme n-a mai putut să-şi stăpânească calul, care s-a aruncat şi el în văgăună; şi totuşi, seniorul n-a păţit nimic rău în cădere. Locul se mai numeşte şi azi *Saut du cerf (Săritura cerbului).* Anselme şi-a datorat salvarea tot Fecioarei şi şi-a amintit de promisiunea făcută. îndată a început să construiască capela promisă Fecioarei. Acelaşi episod, dar în versiunea lui profană, este regăsit în romanul *Tristan* din secolul al XH-lea. Tristan se aruncă în gol pentru a scăpa de temniceri. El lasă amprenta picioarelor sale pe o stâncă ce de atunci se numeşte *Saut Tristan (Săritura lui Tristan)*[8].

Nu există o evidenţă a pelerinajelor organizate în cinstea Fecioarei, îndeosebi în luna mai. Aceste locuri în care Fecioara este cinstită se află, foarte adesea, în apropierea fântânilor, copacilor sau pietrelor frecventate de antica prezenţă a zânelor sau a divinităţilor din Lumea de Apoi. în Bretania, aşezarea megalitică de la Lockmariaker a fost închinată Fecioarei Măria, pentru a exorciza prezenţa vechilor divinităţi celtice. Nici în secolul al XV-lea, zânele n-au dispărut total din anumite ţinuturi. Cu ocazia procesul Ioanei d'Arc, se aminteşte că în ajunul înălţării (care cade obligatoriu în luna mai), preotul din Domremy se ducea să citească Evanghelia lângă „copacul zânelor" sau „copacul Damelor". Acest cuvânt *dames,* reprezintă desemnarea curentă a zânelor în folclor, aşa cum avem şi alte mărturii ici şi colo despre un *„Chemin des dames"* de exemplu. Damele trebuiau, în mod progresiv, să cedeze locul Notre-Dame-i care, dacă dăm crezare tradiţiei literare din *Mirades de Notre-Dame (Miracolele Fecioarei),* înfăptuieşte minuni mai grozave decât cele ale zânelor.

Aşa se face că în oraşul Arras, Fecioara vindecă de *„mal des ardents"* (ciumă) cu ajutorul Sfintei Lumânări, o lumânare fermecată pe care a dăruit-o unor truveri. Legenda care acreditează pelerinajul şi cultul acestei Notre-Dame des Ardents (Fecioara ciumaților) este riguros datată. In noaptea de 24 sau 25 mai 1105, doi truveri din Arras au avut aceeaşi viziune deşi erau departe unul de celălalt. O femeie îmbrăcată în alb le-a apărut şi le-a spus: „Ridică-te, fiule, şi du-te să-1 cauți pe episcopul Lambert care conduce biserica din Arras; o sută patruzeci şi patru de bolnavi îndură suferințe groaznice. îi vei comanda să stea de veghe în biserică în noaptea de sâmbătă spre duminică. La primul cântat al cocoşului, o femeie, îmbrăcată ca şi mine, va coborî din strana bisericii, ținând în mână o lumânare pe care v-o va da. După ce o primiți, o aprindeți şi lăsați să picure ceara în vase pline cu apă pe care o veți da bolnavilor să o bea şi ei vor fi vindecați". De atunci, această minune a Fecioarei a fost comemorată în fiecare an în luna mai şi a justificat şi fondarea unei confrerii: la Charite de Notre-Dame de Ardents; vom mai nota că această legătură privilegiată dintre Fecioară şi lumânare se regăseşte şi la alte date importante din calendar: la înălțarea Domnului, din ziua de 2 februarie, sau la Adormirea Maicii Domnului, de la 15 august. Prin intermediul imaginii cu lumânări, mitul păgân apare într-un mod la fel de evident ca şi cum ar vrea să ne reamintească prezența zeiței-mame din ritualurile şi miturile dedicate luminii.
în secolul al XlII-lea era obiceiul ca, în luna mai, în semn de venerare a Fecioarei să se construiască *un frunzar,* adică o colibă din frunzişuri în care se punea o raclă cu moaştele sale. în *Jeu de la Feuillee (Jocul frunzarului)* a lui Adam de la Halle se face aluzie la o asemenea practică. Dacă însă îi dăm crezare papei Grigore care îi scrie o scrisoare lui Augustin din Canterbury, atunci acest obicei era de origine pur profană. Aflând despre existența acestui procedeu, el doreşte „ca oamenii să continue să construiască colibe din crengi pe lângă templele devenite biserici şi să celebreze sărbătoarea prin reuniuni rituale". Textele literare din Evul Mediu evocă adesea asemenea colibe din crengi şi frunze care se construiesc în luna mai şi care

dovedesc permanența acestui obicei. Era deci normal ca Biserica să se fi străduit ca mai devreme sau mai târziu să-şi adjudece acest obicei în scopul evident de creştinare. După cum scrie Michel de Nostradamus, obiceiul păgân al colibelor din frunziş era de actualitate încă din secolul al XHI-lea în Provence; scriitorul declară:
„Obiceiul de a alege cele mai tinere şi frumoase fete din cartiere este foarte vechi. Ele sunt aşezate pe nişte tronuri ridicate în chip de tinere zeițe puse în nişte nişe. Aici fetele se împodobesc cu coroane de flori, cu ghirlande, bijuterii şi straie din mătase. Aceste fete se numesc Mayes şi trecătorii de condiție bună sunt obligați să le dea câțiva gologani în schimbul unei sărutări."
Totuşi, structura rituală a sărbătorilor din luna mai nu este nicăieri mai evidentă decât în supraviețuirea prin creştinare a unui ritual agrar. Creştinismul 1-a menținut în calendarul său intervenind foarte puțin asupra ritualurilor care-1 puneau în evidență; e vorba de sărbătoarea Rugăciunilor publice destinate să atragă binecuvântarea divină asupra recoltelor şi a animalelor *(Rogations).*
Rugăciuni publice cu trei zile înainte de înălțare
Rugăciunile publice formează un ansamblu festiv de trei zile care preced înălțarea. Ele cad în zilele de luni, marți şi miercuri care preced joia înălțării şi depind de calculul pascal: ele oscilează, teoretic, între 28 aprilie şi 1 iunie. Este perioada lunii roşii al cărei caracter periculos era perfect cunoscut mentalităților medievale.
Conform unor izvoare ecleziastice, Rugăciunile publice ar fi fost instituite în anul 470 de către Sfântul Mamert, episcop din Vienne (Dauphine), cu numele de *Litanies mineures* (Litaniile

minore) - (în liturghie, termenul de *litanie* denumeşte o procesiune care are un rol de ispăşire şi pocăinţă). Locul din Vienne este cunoscut ca un important centru administrativ şi religios încă din epoca galică. încă de la

introducerea creştinismului, devine locul de reşedinţă al vicarului diocezei celor şapte provincii din Galia. Şi azi încă, importante vestigii galo-romane şi medievale conservate la Vienne şi în Saint-Romain-en-Gal confirmă importanţa aşezării.
Rugăciunile publice înrădăcinate în oraşul Vienne ar fi putut apărea, deci, ca o sărbătoare tipic „galică". Conciliul din Orleans (anul 511) a extins celebrarea acestor zile în toate bisericile din Galia si din acel moment ele s-au numit Rugăciuni publice *(Rogations).*
în anul anul 816, papa Leon al III-lea a impus acest obicei la Roma şi în toată Biserica.
în a sa *Legendă de Aur,* în capitolul dedicat Rugăciunilor publice, Iacobus de Voragine povesteşte modul în care s-a născut această sărbătoare:
„Ea [sărbătoarea Rugăciunilor] îşi datorează apariţia Sfântului Mamert, episcop de Vienne, de pe timpul împăratului Leon, care a început să domnească în anul Domnului 458. Sărbătoarea a primit numele de litanie mică, de rugăciune şi de procesiune [...]. Iată cauza naşterii ei: oraşul Vienne era chinuit de cutremure de pământ atât de frecvente şi groaznice încât răsturnau multe case şi biserici. In timpul nopţii se auzeau zgomote şi strigăte repetate. în plus, s-a petrecut ceva şi mai cumplit: focul din cer a căzut chiar în ziua de Paşte şi a mistuit tot palatul regal. S-a mai întâmplat şi un alt lucru şi mai de necrezut. Tot aşa cum, cu permisiunea lui Dumnezeu, demonii odinioară au intrat în purcei, tot cu permisiunea lui Dumnezeu, pentru păcatele oamenilor, ei intrau în lupi şi în alte animale feroce şi, fără teamă de nimeni, ei alergau în plină zi nu numai pe drumuri dar şi prin oraş, devorând ici, colo, copii, bătrâni şi femei. Or, cum aceste nenorociri se întâlneau zilnic, sfântul episcop Mamert a ordonat un post de trei zile şi a impus litaniile; atunci aceste nenorociri s-au calmat; mai târziu, această practică s-a impus şi a fost aprobată de Biserică; în aşa fel încât a devenit o practică universală."
Din această explicaţie vom reţine pomenirea calamităţilor care au condus la instituirea sărbătorii. Focul din cer, catastrofele naturale şi invazia demonilor ameninţă ciclul normal al rodniciei şi ameninţă

organizarea armonioasă a societăţii prin compromiterea recoltelor. Deci, sărbătoarea Rugăciunilor publice este instituită pentru a restabili o ordine naturală care este ameninţată. Iacobus de Voragine reaminteşte ritualul principal al acestei celebrări:
„Se numeşte şi «procesiune» deoarece Biserica organizează în general o procesiune. Or, cu această ocazie, este purtată crucea, se trag clopotele, se poartă baniera [steagul feudal]; în unele biserici se scoate un dragon cu o coadă enormă şi se imploră în mod special ajutor de la toţi sfinţii. Dacă se poartă crucea şi dacă se trag clopotele, atunci toţi demonii îngroziţi o vor rupe la fugă."
El arată, de altfel, că dangătul clopotelor ajută în orice împrejurare la îndepărtarea furtunilor. Este vorba, deci, de asigurarea unor mai bune condiţii meteorologice pentru recolte. Iacobus de Voragine, care reia în acest caz explicaţia din cărţile liturgice, reaminteşte că Rugăciunile publice au fost instituite „pentru ca Dumnezeu să domolească flagelul războiului, deoarece acesta izbucneşte de regulă primăvara; pentru ca Dumnezeu să binevoiască să sporească prin conservare fructele încă crude ; pentru ca fiecare să se chinuie şi să-şi învingă poftele nelegiuite ale cărnii care în acest anotimp sunt mai aprige. E adevărat că primăvara sângele e

mai fierbinte şi manifestările exagerate sunt mai frecvente."
Conform acestei mărturii, Rugăciunile publice apar ca o sărbătoare agricolă. Prin ritualuri ce se practică peste tot, în biserică sau afară, se urmăreşte protejarea recoltelor în plină creştere nu numai într-un moment critic al anului când riscurile de îngheț n-au dispărut, dar şi într-o perioadă în care seceta poate fi dramatică. Este anotimpul cel mai de temut al lunii roşii ale cărui stricăciuni sunt evidente pe anumite terenuri. Roşul şi rugina reprezintă aspectul mitologic dominant al întregii perioade a Rugăciunilor publice; ele se află în centrul acestui mit al sezonului. Vom nota totuşi omisiunile sau slăbiciunile explicației liturgice asupra unor detalii din sărbătoare (de exemplu, dragonii de la procesiune sau triada festivă).

Robert diavolul
Originea celtică a mitului primitiv al rugăciunilor nu poate fi pusă la îndoială. Mărturii arheologice recente atestă că oraşul Vienne din Dauphine era un important centru cultural al Galiei, dar bogăția de vestigii conservate în această importantă cetate antică şi medievală nu ajung pentru a dezlega secretul mitului Rugăciunilor publice. Georges Dumezil a reamintit totuşi că ritualurile care se practică cu ocazia sărbătorilor au unul sau mai multe scopuri care se justifică prin existența unuia sau mai multor mituri. „Ritualurile periodice sunt justificate prin prezentarea unui eveniment care a fost îndeplinit o dată şi a cărui singură influență este aceea că oamenii nu pot decât să-1 comemoreze şi să-1 imite".[10]
Cele trei zile sunt structura temporală cea mai aparentă care ne permite să legăm comemorarea Rugăciunilor publice medievale de unele mituri şi poveşti în care triplarea are o valoare funcțională. în plus, în studierea miturilor (şi *a fortiori* a miturilor despre sărbători), este bine să fim atenți la nume. Miturile se transmit adesea prin nume şi Rugăciunile publice nu par a face excepție de la regulă. Pentru a explica cuvântul *(Rogations),* putem examina ritualul principal al sărbătorii: litaniile corespund, de fapt, unor cereri *(rogare* în latină înseamnă „a cere"). Litaniile se prezintă ca veritabile plângeri adresate sfinților care sunt invocați unii după alții; fiecare nume este urmat de un răspuns: *Ora pro nobis.*
Apropierea fonetică a numelui Rugăciunilor de numele sărbătorii latine care apărea în calendarul latin la 25 aprilie: *Robigalia,* nu poate decât să ne frapeze. Cum itinerarul roman medieval al procesiunii litaniilor majore se aseamănă mult cu itinerarul roman antic al sărbătorilor *Robigalia,* unii liturgici au putut ajunge la concluzia că sărbătoarea Rugăciunilor era „o supraviețuire" directă a sărbătorii de *Robigalia.* De fapt, se pare mai degrabă că acest cuvânt Rugăciuni *(Rogations)* constituie o aproximare sonoră destinată să şteargă din memorie un nume probabil indo-european din aceeaşi familie ca şi *Robigo* şi *Robert.* Mitul fosilizat (şi creştinat) putea

iZ

atunci să se transpună, fără probleme, în sărbătoarea creştină a Rugăciunilor şi în unele povestiri medievale precum romanul *Robert le diable (Robert diavolul).*
Să fie o întâmplare? In data-cheie a calendarului anterioară Rugăciunilor se găseşte comemorarea a doi Robert (29 aprilie). Găsim, de asemenea, un Robert de Bingen pe 15 mai şi, mai ales, un obscur martir milanez numit Robustino pe 24 mai. în aceeaşi zi, se comemorează Rogatien et Donatien a căror asociere ne duce cu gândul la alte cupluri sanctificate precum precum Savinien şi Potentien, primii episcopi din Sens, sau Gervais şi Protais, martiri milanezi. între *Rogatien* şi *Rogations* asocierea este naturală, cum naturală este şi comemorarea acestui sfânt în perioada calendaristică ce corespunde Litaniilor mici. Totuşi, să fie oare în spatele acestui cuplu de cvasi-gemeni o reamintire a vechilor mituri ale fondării, precum cel al lui Romulus şi Remus? Rugăciunile *(Rogations)* Robert şi Romulus: silaba

iniţială reprezintă ocazia pentru a ne aminti cu Georges Dumezil că „pentru Ennius, Horaţiu, Vergiliu, Properţiu, Ovidiu, pentru Cicero ca şi pentru Titus Livius şi pentru mulţi alţii, Quirinus este latinul, romanul Romulus divinizat". De altfel, apropierea datei de fondare a Romei de către Romulus (21 aprilie) şi cea a Rugăciunilor pe 25 aprilie (asociată cu Quirinus-Romulus) ne conduce în miezul mitului roman. Raportul „teologic" care există la Roma între Romulus şi Quirinus ar incita, de altfel, să remarcăm că numele de Quirin nu este rar în hagiografia medievală (formei Quirin, ar trebui să-i adăugăm Cyrin, Cyr, Cyriaque, Quiriace etc.) şi că unul dintre cei mai importanţi Quirin este sărbătorit în Lorena, în data-cheie anterioară Rugăciunilor, la 30 aprilie. Satul Saint-Quirin în Moselle este şi astăzi martorul unui important pelerinaj care a fost foarte practicat în Evul Mediu. Lumea venea aici mai ales pentru vindecarea bolilor scrofuloase. Amenajarea sanctuarului creştin pe o veche aşezare galo-romană ar proba continuitatea unei tradiţii dacă nu romană, cel puţin celtică sau indo-europeană.
în Roma antică, preotul lui Quirinus era însărcinat cu ritualurile referitoare la Robigalia. Ovidiu prezintă esenţialul ceremoniei în *Fastele* sale (V, 906-932). Robigus şi Robigo puteau să dăuneze

cerealelor; ei, aveau puterea de a provoca „rugina", duşmanca lui Ceres. Sărbătoarea lor cădea pe 25 aprilie şi aceste divinităţi erau prăznuite într-o pădure sacră pe Via Clodia, în nordul Romei, dincolo de podul Milvius. Aceste divinităţi teribile trebuiau potolite prin jertfirea unui câine roşcat. Preotul lui Quirinus invita rugina *(robigo)* să lovească mai bine armele decât grânele. El dorea ca ameninţarea cerească să provoace rău unui lucru care era nociv oamenilor (fierul armelor), decât recoltelor, care erau indispensabile pentru a trăi.
Robert diavolul întruchipează, în romanul medieval, un fel de calamitate naturală şi o veritabilă forţă mitică de distrugere. El este plaga omenească a omenirii. El are o predilecţie clară pentru foc şi pradă. Acest nou Attila incendiază totul în drumul său, mai ales mănăstirile. El torturează pelerinii şi negustorii, ucide cu plăcere călugări şi călugăriţe, violează femei şi vrea chiar să-i decapiteze pe cavalerii pe care i-a învins în turniruri.
împrejurările zămislirii sale îi explică caracterul detestabil. Mama lui Robert a fost mult timp sterilă şi pentru a da naştere unui copil s-a adresat diavolului. Ea a avut satisfacţia să i se împlinească dorinţa, dar în schimbul acestui serviciu sufletul copilului născut aparţine diavolului. încă de la conceperea lui, Robert este marcat de o origine magică. Un text mitologic hindus foarte vechi, *Aitareya Brahmana ",* prezenta deja povestea unui tânăr erou promis Regelui Apelor, Varuna. Regele Hariccandra nu avea nici un fiu. Zeul Varuna îi promite să-1 ajute să zămislească un copil, dar îi cere în schimb sacrificarea copilului zămislit. Regele a acceptat. El a născut un fiu pe care l-au numit Rohita, „roşul". Astfel, soarta apelor varuniene este legată, în mitologia hindusă, de soarta eroului roşu. Robert din Evul Mediu este tot un personaj roşu (sau roşcat) ataşat la origine de „rugina" din Rugăciuni. Mitul său coincide în parte cu cel al omului cu părul roşcat care parcurge imaginarul occidental până în zilele noastre. Povestea folclorică *Petit Jardinier aux chevaux d'or (Micul grădinar cu părul de aur)* 1-a perpetuat în tradiţia populară. El confirmă caracterul magic al acestei fiinţe ieşite din comun care posedă o netă ascendenţă de erou mitic.

Dragonul şi „ terre gaste "
Eroul varunian medieval exercită o putere distructivă comparabilă cu cea a zeiţei Robigo. Totuşi, la sfârşitul romanului medieval, personajul îşi va schimba radical funcţia şi va îndeplini rolul războinicului providenţial care respinge de trei ori pe asediatori. Nu putem uita că, în cele trei zile ale Rugăciunilor publice, un dragon cu o coadă lungă este plimbat pe

străzi. El întruchipează Tricefalul, monstrul care opreşte apele, a cărui importanţă în mitologia indo-europeană a fost subliniată de Georges Dumezil.
Un alt detaliu din roman este destul de interesant dacă ne gândim să-1 apropiem de *Conte du Graal (Povestea Graalului).* In timpul celui de al doilea asalt Robert este rănit. Fierul unei lănci îi străpunge soldul şi rămâne acolo până ce Robert a reuşit să se ascundă ca să-şi scoată armura. Atunci, el se afla aproape de fântâna misterioasă a apariţiilor (unde un mesager ceresc îi dă în fiecare zi arme magice). După ce şi-a scos fierul din rană, îl ascunde sub pământ într-o conductă a fântânii. Fierul ucigaş şi rana de la picioare se aseamănă cu lovitura dureroasă pe care a primit-o Regele Pescar. Jean Marx, după ce a studiat diferite versiuni ale acestei „lovituri dureroase" în legenda arthuriană, subliniază perfect legătura stabilită între fierul blestemat (ruginiu sau sângerând, dar rugina nu este altceva decât sângele, dar a fierului) şi *terre gaste,* acest blestem pe care vor să-1 distrugă ritualurile Rugăciunilor.
In *Balain* (roman arthurian în proză din secolul al XlII-lea), Garlan este Cavalerul Roşu, care îi aplică o lovitură dureroasă eroului Balain şi această rană provoacă „doliu şi nefericire" în trei regate, pentru treizeci şi doi de ani. Conform celei mai vechi tradiţii celtice, rana regelui atrage după sine sterilitatea în întregul regat.
Romanul *Robert diavolul* conţine de asemenea un nume misterios care n-a reţinut deloc atenţia mitologilor. Când, în sfârşit, a atins ultimul stadiu al pocăinţei, Robert vrea să se convertească; papa îl trimite atunci într-o pădure aproape de Roma:

„în pădurea care-i mare şi întinsă,
şi care Marabonde este numită." (V, 639-640)
In acest loc nu atât de feeric unde se află o sihăstrie frumoasă, putem vedea o *moult bele fontaine.* Dacă descompunem numele de Marabonde în Mar şi Abonde, recunoaştem în al doilea element numele unei creaturi fermecate din *Romanul Trandafirului* care dirijează cavalcadele nocturne ale vrăjitoarelor care rătăcesc cu doamna Abonde şi
„Cine gândeşte să fie prin noapte, Rătăcind cu dame Abonde."
(Ed. Poirion, v. 18426-18427)
Or, Guillaume d'Auvergne, în al său *De Universo,* explică numele de Abonde prin abundenţă; în latină, *abundans* este şi participiul prezent al lui *abundo,* „care debordează (vorbind despre ape)". Astfel, apele roditoare ale Rugăciunilor ar fi prin legătură indirectă cu Abonde desigur în relaţie cu Robert, personaj-cheie al mitului indo-european care a precedat Rugăciunile medievale. Vom nota că numele de Abonde nu a dispărut în totalitate din memoria noastră deoarece există un toponim Abondance în Haute-Savoie şi Abondant în Eure-et-Loir.
Blestemul pământului *gaste* (devastat de o sterilitate misterioasă sau o calamitate divină) acoperă ansamblul legendei Graalului. Legenda se alătură unui vechi mit legat de anotimpuri, pe care analiza ritualurilor şi mitului Rugăciunilor ne permite să-1 înţelegem mai bine. După modelul Indrei, Perceval este cel care îşi asumă rolul eroului civilizator permiţând lumii să se salveze din ghearele fatalităţii unui pământ *gaste,* în toată extensia simbolică a cuvântului. In textele hinduse, într-adevăr, este Indra, marele erou, care străpunge dragonul oprind apele prizoniere şi care sapă albia râului aducând apa tuturor oamenilor. Această revenire a fecundităţii permite omenirii să supravieţuiască haosului pe care o secetă universală l-ar provoca:

„Indra a fecundat tinerele şi ele se bucurau ca nişte izvoare care de-abia au ţâşnit din pământ; pe tinerele soţii respectabile care lâncezeau el le-a fecundat. El a satisfăcut setea preriilor şi câmpurilor alterate. El le-a dat lapte femeilor sterile. De acum încolo, ele aveau un soţ care putea să săvârşească minuni."

Este acelaşi dragon care este purtat în procesiunile din Evul Mediu în timpul Rugăciunilor sub diverse nume: *gargouille** în Rouen (ucis de Sfântul Romanus), *graouillf'** în Metz *", la dree* în Montlhery şi multe altele încă. Este acelaşi dragon mare înghititor de ape, una din formele multiple ale zeului precreştin, pe care Biserica încearcă să-1 exorcizeze cu ocazia Rugăciunilor în scopul de a stăpâni un imaginar al fecundității care-i lipsea. In creştinismul medieval, eroul ucigaş de monştri este adesea un episcop, uneori un soldat (de exemplu, Sfântul Gheorghe a cărui sărbătoare cade chiar în 23 aprilie), dar această vitejie a sfântului poate cu greu să dea uitării dispozitivul mitic precreştin din care se vor alimenta aceste credințe.

Sărbătorile tradiționale din luna mai trebuie replasate în acest context mitic şi ritual al luptei anotimpurilor. Aici se regăseşte ambivalența tuturor perioadelor de legătură din calendar. Este momentul în care femeia sălbatică poate, în acelaşi timp, să umple cu bogățiile ei lumea pământeană, dar este şi momentul când ea poate copleşi bărbații cu toate pericolele care amenință fecunditatea lumii.

NOTE:

1. M.-F. Gueusquin, *Le Mois des dragons,* Paris, Berger-Levrault, 1981.
2. F. Le Roux şi C.Guyonvarc'h, *Les Fetes celtiques,* Rennes, Ouest-France, 1995, pp. 99-111 şi 201-202.

::" Gargui *{gargouille)* - animal fantastic.

** *Graouilli* - dragon cu cioc de rață şi două labe, care a trăit la Metz şi a fost învins de Sfântul Clement.

3. Lefevre de Saint-Remy, *Cronique,* de la 1408 la 1436 publicată de F. Morand, Paris, 1876-1881. Partea care se referă la perioada cuprinsă între anii 1408 - 1423 a fost publicată de Le Laboureur, *Le Religieux de Saint-Denis,* voi. 1, pp. 1-67 şi Buchon, *Collection des croniqueurs,* voi. XXXII-XXXIII.
4. C. Vogel, „Pratiques supertitieuses au debut du XI[e] siecle d'apres le *Corrector sive medicus* de Burchard, eveque de Worms (965-1025)", *Melanges E.-R Labande, art.cit.,* p. 759.
5. Traducere după textul dat în *Chrestomathie provencale* de Bartsch, 1904, pp.112-122.
6. C. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais,* Rennes, Ouest-France, 1980, voi. 1.
7. *Otia imperialia* (111,86), *op.cit.*
8. *Tristan et Iseut. Les textes francais,* editare şi traducere de Ph. Walter, Paris, Le Livre de poche, 1989, p. 66, v. 948-954.
9. Citat de A. Van Gennep, *Manuel de folklore francais contemporain, op.cit.,* voi. 1-4, p. 1455.
10. G. Dumezil, „Temps et mythes", *Recherches philosophiques,* 5, 1935-1936, pp. 235-251 (aici p. 242).
11. Textul a fost tradus de R. Roth, *Indische Studien,Wo\.* 1, pp. 457-464; voi. 2, pp. 111-128.
12. Despre această figură mitică a se vedea ediția J.-M. Privat, *Dans la Guele du dragon,* Sarreguemines, Pierron, 2000.

>—.......nmMu»

VII SFÂNTUL IOAN

Far a, fiia
Te barae ny nua
Fara grou

T'en barae nou
Fara petsi
T'en barae dzi.
Cântec de Sântul Ioan din provincia Dauphine
Sărbătoarea Sfântului Ioan de vară corespunde uneia din cele două perioade ale solstitiilor din an. Numele de Ioan *(Jean)* nu este asociat, întâmplător, cu acest moment al ciclului anual. Pentru Antichitatea romană, Ianus era zeul roman al urşilor (în latină *janua).* Patronajul său asupra locurilor de trecere, asupra uşilor şi a pragurilor îl făceau apt să supravegheze tranziţiile anului. Prima lună a anului (în latină, „ianuarie" se spune *januarius),* îi era consacrată cu certitudine.
Evul Mediu a regândit în felul său numele antic al lui Ianus. El 1-a rescris cu numele biblic al lui Ioan şi a introdus o alegorie creştină în spatele mecanismului cosmic al solstitiilor. Sfântul Ioan Botezătorul, ultimul profet din Vechiul Testament, anunţase venirea lui Hristos. El afirmase că faima sa avea să scadă la naşterea lui Hristos şi că nu va înceta să crească divinitatea sa: naşterea lui Ioan Botezătorul este sărbătorită în momentul solstiţiului de vară (24 iunie) când soarele începe să descrească, în timp ce naşterea lui Hristos, celebrată la solstiţiul de iarnă (25 decembrie) arată un soare în creştere.
Ziua de 24 iunie (sărbătoarea Sfântului Ioan Botezătorul) este o poartă spre vara totală, în timp ce 27 decembrie (sărbătoarea Sfântului Ioan Evanghelistul) asigură trecerea înspre iarnă. Ambele sărbători

reprezintă în acest fel cei doi pivoţi ai anului. într-adevăr, Evul Mediu creştin reinterpretează prin Sfântul Ioan figura precreştină a lui Ianus *bifrons* (Ianus cu două feţe) în care l-am putea recunoaşte tot atât de bine pe Sălbaticul Merlin. Acesta ştie să fie simultan copil şi bătrân, foarte tânăr şi foarte bătrân; el poate privi simultan în două direcţii opuse ale timpului căci el nu cunoaşte constrângerile timpului si pentru că este, la fel ca şi Ioan Botezătorul, profet.
Focurile Sfântului Ioan
Focurile din ziua Sfântului Ioan sunt mărturia celei mai vii tradiţii precreştine legată de solstiţiul de vară. Rugul din ziua Sfântului loan este pandantul altor ruguri sau celebrări ale focului în diferite momente ale anului: rugul din Carnaval face posibilă arderea manechinului uriaş condamnat să dispară înaintea postului mare; focul de Paşte a fost păstrat de Biserică datorită tradiţiei lumânării pascale, dar şi focului special aprins în ajunul Paştelui şi poreclit „focul lui Iuda" (în foc se ardeau lemne); focul de Beltaine aprins în ajunul lui 1 mai, în noaptea valpurgică, focul de Hogunna aprins în ajunul Sărbătorii Tuturor Sfinţilor sau focul din 25 decembrie care cuprinde buşteanul de Crăciun constituie tot atâtea exemple ale aceluiaşi ritual primordial de celebrare şi exorcism.
Focurile de Sfântul Ioan. (sau *jouannes)* erau aprinse în seara de j 23 iunie, adică în a)unul sărbătorii propriu-zise. în general, rugul era înălţat în jurul unui copac fără crengi; era împodobit cu coroane de flori care apoi fereau locuinţele de trăsnet. Aprinderea focului lua uneori aspectul unei liturghii: o procesiune pornea din biserică şi se îndrepta spre rugul pe care preotul îl binecuvânta şi apoi îl aprindea. Ritualul aprinderii îşi păstra cel mai adesea caracterul său profan. La Paris, sub Vechiul Regim, exista tradiţia ca însuşi regele Franţei să aprindă rugul: Ludovic al Xl-lea, Henric al II-lea şi chiar Ludovic al XlV-lea au respectat acest obicei. De îndată ce focul începea să trosnească, în jurul lui se aduna mulţimea, se cânta şi se dansa până

când flăcările se stingeau. în al şaptelea cânt din *Mireille,* Frederic Mistral lăuda ardoarea tinerilor care „săreau printre flăcări de trei ori după ce-şi făceau avânt". Cei mai sprinteni

săreau peste cărbunii aprinşi pentru a avea un an de sănătate şi fericire sau pentru a beneficia de o căsătorie fericită în viitor.
Totuşi, aceste ruguri şi focuri de bucurie serveau drept cadru unor distracții mult mai puțin plăcute. Un obicei cerea sa se îndese într-un sac animale vii considerate dăunătoare: pisici, vulpi, broaşte râioase şi năpârci. Sacul era atârnat deasupra focului şi animalele erau arse de vii, căci sacrificarea lor avea darul de a îndepărta soarta rea. Animalul sacrificat varia în funcție de regiune: la Luchon, se sacrificau şerpi, la Gap şi Metz pisici, un cal în Thuringen, un taur în Savoia, un lup în Jumieges şi un cal la Lyon. Alteori, se ardeau doar oasele animalelor moarte pentru a-i alunga pe strigoi. Obiceiul crud al arderii animalelor vii era justificat de o legendă. O epidemie groaznică a pus stăpânire pe un oraş. Un cavaler pretindea că a văzut diavolul sub forma unei pisici şi încearcă s-o omoare. De îndată ce cavalerul îşi scoate sabia, pisica diavolului a dispărut urlând şi, o dată cu ea, şi epidemia. Imediat s-a ajuns la concluzia că pisica era vinovată de epidemie şi, pentru exorcizarea amenințării, s-au ars începând cu acel an câte treisprezece pisici în piața publică.
Şi azi pisica neagră are o reputație proastă. N-ar putea, oare, purta sufletul unei vrăjitoare sau chiar pe dracul în persoană? Inchizitorul dominican Etienne de Bourbon povesteşte că în anul 1233 o femeie din Fanjeaux, în Aude, care se numea Berengere, a asistat la o evocare a diavolului practicată în anul 1206 de către Sfântul Dominic. Sfântul 1-a adus pe diavol sub înfățişarea unei pisici negre în fața a nouă femei eretice şi vrăjitoare din Fanjeaux. Masacrarea rituală a pisicilor (sau a altor animale considerate diabolice) în ziua de Sfântul Ioan se înscrie în contextul practicilor de exorcizare.
în *Legenda de Aur,* Iacobus de Voragine reia această explicație a exorcizării pentru a justifica ritualul focului. Este necesar, spune el, ca în ziua de Sfântul Ioan să se examineze dragonii care zboară prin

aer. Ei sunt deosebit de activi în această perioadă a anului care anunță sosirea marilor caiduri. Cum aceşti dragoni (sau demoni) reprezintă o amenințare serioasă pentru rodnicia pământului şi pentru circulația apelor, trebuie deturnată influența lor malefică prin întreținerea unor focuri care să producă dezgust. Astfel, se regăseşte credința antică în strigoi, în ființele din Lumea de Apoi care amenință periodic lumea pământeană"cu boli sau distrugere.
Este foarte clar că sărbătoarea Sfântului Ioan Botezătorul, ca şi întâmpinarea Domnului sau Crăciunul, îşi are strigoii ei. Este vorba, de exemplu, despre Lupul verde, bine cunoscut în oraşul Jumieges şi ale cărui manifestări sunt tot aşa de periculoase ca şi cele ale ursului din ziua de întâmpinarea Domnului. De fapt, sărbătoarea de Sfântul Ioan este una din cele opt date anuale în cursul cărora se manifestă Sălbaticul. Acest Sălbatic poate apărea sub orice chip (pisică, lup, urs etc); este vorba în toate aceste situații de aceeaşi divinitate păgână a cărei metamorfoză în animal nu este decât o stare printre alte apariții posibile. Povestirile despre *loups-garous* trebuie replasate în contextul acestei metamorfoze divine şi inițiatice.'
Creştinarea perioadei solstițiale a sărbătorii de Sfântul Ioan se operează începând cu o figură biblică care prezintă trăsături specifice de „sălbăticie". Ioan Botezătorul corespunde, într-adevăr, portretului perfect al Omului sălbatic, aşa cum îl imagina Evul Mediu. Conform evaghelistului Matei (3,4), Ioan Botezătorul purta „un veşmânt din păr de cămilă şi un fel de brâu din piele în jurul şalelor; se hrănea cu lăcuste şi miere". Nu s-ar putea sublinia mai bine atracția deosebită a personajului pentru viața în sălbăticie, dar nici nu poate fi considerat totuşi ca prototip al tuturor oamenilor sălbatici din Evul Mediu. Aceştia au de altfel trăsături specifice şi relativ fixe care nu au nimic în comun cu modelul biblic, ci mai degrabă cu cele ale unui arhetip indo-european. Cum *Biblia* oferea un personaj care semăna uimitor cu figurile păgâne ale Omului sălbatic pe care aceasta încerca să le ascundă, Bisericii nu i-a fost greu să

proiecteze imaginea Sfântului Ioan Botezătorul peste cea pe care păgânismul o moştenea din memoria sa arhaică:

divinitatea atotputernică a Lumii de Apoi, diriguitoare a vieții şi a morții şi coordonatoare a ciclității Timpului.
Biserica combătea vehement figura Omului sălbatic, căci el reprezenta suportul credințelor păgâne în metempsihoză. Divinitățile celtice erau considerate capabile să se reîncarneze în anumite animale. Aşa cum Iulius Caesar observa în *Războiul galilor,* druizii gali făcuseră din imigrația sufletelor o dogmă fundamentală a religiei lor:
„Punctul esențial al învățăturii lor este faptul că sufletele nu pier, ci că după moarte ele trec dintr-un corp în altul; ei cred că această credință este cel mai bun stimulent al curajului, deoarece nimănui nu-i mai este frică de moarte. în afară de acest lucru, ei fac numeroase speculații asupra astrelor şi mişcării lor." [2]
Din punct de vedere teologic, creştinismul, care refuza această concepție, se vedea obligat s-o combată şi s-o considere drept erezie. Această credință primitivă în migrația sufletelor înspre animale subzistă totuşi în anumite poveşti din folclorul universal. Pentru mulți, credința explică fantasma de *loup-garou.* Ea este în măsură să explice mai ales anumite concepții asupra vrăjitoriei conform cărora pisica neagră este o vrăjitoare sau țapul o figură de zeu din Lumea de Apoi. Tot ceea ce este respins de către creştinism este trimis *ipso facto* către dogmele ereziei. în acest sens, vrăjitoria ar reprezenta suma credințelor precreştine, străine de dogmele creştine.
Un personaj din folclor va reuni în acelaşi tip o ereditate mitică asociată cu antica figură a Sălbaticului şi un nume creştin: este vorba de Ioan al Ursului (Jean de l'Ours).[3] De la tatăl-urs el va moşteni puterea de a accede în lumea subpământeană. De acolo îşi va aduce soție şi avere după ce şi-a sacrificat o parte din corp: pulpa piciorului. Ioan al Ursului se confruntă şi el cu o problemă la trecerea în Lumea de Apoi. Faptul că poartă prenumele profetului Ioan Botezătorul nu înseamnă că el moşteneşte şi calitățile acestuia, ci ne aminteşte interpretarea mitică ce i se aplica „sălbaticului" Ioan.
 Piatra sfântă
La cinci zile după sărbătoarea Sfântului Ioan se serbează Sfântul Petru (29 iunie), al cărui nume îl aminteşte pe cel al pietrei. Această omonimie ne sugerează o serie de prelungiri mitologice evidente, mai ales dacă ne referim la domeniul celtic şi preceltic. *Biblia* prezintă într-un mod explicit legătura dintre Pierre (Petru) şi *lapierre* (piatra), deoarece Hristos spune: „Tu eşti Pierre (Petru) şi pe această *pierre* (piatră) îmi voi construi Biserica". Această legătură simbolică între apostolul Petru şi piatră, stabilită pe baza unui simplu joc lingvistic, nu putea să rămână neexploatată de către Biserică în momentul creştinării.
O dată în plus, un sfânt a contribuit la creştinarea unor ritualuri care nu aveau nimic biblic în ele. în felul acesta, numele Sfântului Petru putea să fie extins la pietre de cult, megalitice, dolmenice etc, adesea legate de ritualuri solstițiare. Biserici închinate Sfântului Petru au putut fi construite în zone megalitice vechi. în general, vechi pietre druidice erau înconjurate de un cult creştin care se foloseau de Sfântul Petru sau de alți sfinți care-i puteau fi asociați indirect calendarului. Aşa s-a întâmplat la Lyon, în Evul Mediu, unde piatra Sfântului Potin era cinstită într-un mod aparte în momentul producerii solstițiului de vară. Sărbătoarea Sfântului Potin se comemorează în iunie, cu câteva zile înainte de Sfântul Petru.
Lupta Bisericii împotriva cultului păgân al pietrelor a fost deosebit de lungă şi dificilă. Al douăzecilea canon stabilit de către Conci-liul de la Nantes (în anul 658) a recomandat ca toate pietrele megalitice, în fața cărora se prosternau păgânii, să fie răsturnate sau îngropate, în aşa

fel încât nimeni sa nu le mai găsească. Această dispoziție a Bisericii nu a putut fi aplicată peste tot pentru că şi în secolul al XlX-lea s-au mai întâlnit încă, în unele regiuni, aceleaşi practici superstițioase cu privire la pietre ca şi în epoca medievală.
Adevărul este că din secolul al V-lea până în secolul al X-lea, putem urmări cultul consacrat pietrelor de către popoarele din Galia

încă tributare practicilor păgâne.[4] Al douăzeci şi treilea canon al Conciliului de la Arles (între anii 443 şi 452) îi condamnă pe cei care „pe teritoriul unui episcop oarecare, fie aprind făclii mici, fie adoră copaci, izvoare sau pietre". O ordonanță dată de regele Childebert I (511-558) arată care sunt mustrările adresate acelora care, în ciuda anumitor avertismente, n-au aruncat, de pe domeniile lor, de peste tot unde erau, pietre aliniate sau idoli dedicau lui Satan. In anul 567, cel de al douăzeci şi treilea canon al Conciliului de la Tours reia: „Fie ca toți cei care par să persiste în nebunia lor îndeplinind pe lângă nu se ştie ce pietre, arbori sau fântâni, locuri de manifestare ale păgânis-mului, acte incompatibile cu regulile Bisericii, să fie alungați din sânul Sfintei Biserici si să nu li se mai permită să se apropie de sfântul altar [să participe la sfânta comuniune]". în anul 789, Carol cel Mare, într-un „avertisment general", precizează: „In ceea ce priveşte copacii, pietrele sau fântânile, unde vreun prost aprinde focuri sau face alte practici, noi vom ordona în modul cel mai sever, ca acest obicei, cel mai rău şi cel mai execrabil în fața lui Dumnezeu, peste tot unde va fi întâlnit, să fie extirpat şi distrus".
Vom aminti de dezaprobarea totală față de pietre, dar şi față de focurile aprinse lângă aceste pietre. De fapt, la Lyon, cultul pietrelor era legat de cel al focurilor ciin ziua de Sfântul Ioan.[3] Cultul închinat aşa-zisei pietre a Sfântului Potin este o mărturie în acest sens. In fiecare an se organiza un pelerinaj care pornea de la capela Saint Pierre-de-Vaise şi se sfârşea la biserica Saint-Nizier care purta odinioară hramul Sfântului Petru. Scopul final ai procesiunii era piatra Sfântului Potin. Referitor la aceasta, exista şi o legendă pioasă. Era vorba de piatra care susținuse capul primului episcop al Lyonului care agoniza în închisoare. Recunoaştem motivul pietrei-pernă destul de răspândit de altfel în folclor. El este atestat şi în tradiția celtică deoarece lucrarea *Viața Sfântului Columba,* scrisă de Adamnan (prin secolul al Vil 1-lea), ne arată cum acest sfânt dormea pe roca goală cu o piatră în loc de pernă.[6] într-adevăr, piatra Sfântului Potin era, ca şi toate pietrele-pernă, un megalit celtic (sau preceltic) care supraviețuise,

în mod miraculos, funcționarilor romani sau preoților creştini: se poate astfel vorbi de o veritabilă piatră de cult. înaintea creştinismului, oamenii mergeau deja acolo pentru a dobândi sănătate şi fecunditate.
Un alt ritual era legat de pietre în perioada solstițiului de vară: este vorba de cultul „Sfântului Vinage", adică al unei ape care, se spunea, se preschimba, în mod miraculos, în vin în ziua de Sfântul Ioan. în unele regiuni, oamenii se duceau la un izvor al Sfântului Ioan pentru a bea din apa preschimbată în vin şi renumită ca dătătoare de fecunditate. Obiceiul avea şi o altă variantă. Această băutură din izvorul Sfântului Ioan era adeseori o apă înroşită în care se scufundau relicve ale Sfântului Ioan sau ale altui sfânt. La Embrun, băutura era obținută din răzuirea pietrei Sfântului Foutin, alt nume al lui Potin. Semnificația falică a ritualului nu ar putea fi pusă la îndoială, mai ales dacă considerăm numele acestui Foutin intrat în Paradis. Piatra de cult semăna cu falusul unei divinități a fecundității. Apropierea de o parte din substanța sa însemna obținerea unui gaj personal de fecunditate.
Referitor la acest punct, ca şi în multe altele, Biserica n-a avut ce face şi a trebuit să tolereze practicile ancestrale care nu aveau, în mod evident, nici o fundamentare creştină. De altfel, creştinarea pietrelor de cult a rămas de multe ori rudimentară: o precesiune şi apoi o bine-

cuvântare; biserica părea dezarmată în fața credințelor bine ancorate în mentalitatea poporului pe care-1 evangheliza. Trebuia să acționeze mai degrabă la nivelul anturajului imediat al ritualului păgân favorizând legenda despre personajele pioase care erau asociate cu aceste pietre păgâne pe care poporul venea să le cinstească. Era vorba de crearea unei legături artificiale, dar verosimile, între martiri şi pietre pe care aceştia din urmă nu le atinseseră niciodată.
Pelerinajele apar cel mai adesea ca exorcisme față de invazia diabolică a păgânismului sau față de situații amenințând întreaga societate (secetă, epidemii etc). Prin ritualuri specifice, se urmăreşte ocuparea unui teren investit de la început cu puteri nefaste. Practica cea mai curentă a pelerinajelor constă în plimbarea şi itinerarea perfect circumscrisă cu aşa-numitele *simulacra,* adică statui de sfinți si sfinte care fuseseră altădată reprezentări de divinități păgâne sau de animale.

în definitiv, este importantă combaterea păgânismului cu ajutorul unui ritual preluat în forma sa primitivă tot de la păgânism. Un *Indiculus superstitionum et paganiarum,* un fej de inventar al superstițiilor păgâne, scris în secolul al IX-lea, notează la articolul 28 obiceiul de a purta *simulacra* peste câmp *(De simulacro quodper campos portant).* Printre ritualurile destinate combaterii secetei figurează procesiuni cu statui reprezentând sfinți şi sfinte. Mai înainte, am văzut că în lucrarea *Viața Sfântului Martin,* scrisă de Sulpice Severe, se vorbea indirect de acest obicei în secolul al V-lea.Textul hagiografic demonstrează existența unei credințe în „simulacre", chiar dacă se încearcă minimalizarea importanței acestora.
Nebunia solstițiului
Solstițiul de vară apare în ritualurile medievale ca o perioadă deosebit de periculoasă şi fatidică. La mijlocul secolului al Vll-lea, o *Viață a Sfântului Eloi* îi denunță pe toți cei care, în ziua de Sfântul Ioan, „celebrează solstițiile şi dansează învârtite sau săltărețe *(aut valla-tiones aut saltationes),* sau cântă cântece drăceşti *(aut caraulas aut cantica diabolica)"".* Aceste interdicții ne fac să credem că în secolul al Vll-lea asemenea acte erau foarte răspândite şi că Biserica încerca să le facă să dispară definitiv. Dacă ar fi să dăm crezare cronicilor, aflăm că Bisericii i-a fost greu să-şi atingă scopul.
Şi în acest caz se pare că realitatea şi mitul se întrepătrund. Dacă istoria a păstrat mai multe scrieri despre dansurile drăceşti, ne este greu, adesea, să ne încredem în materialitatea faptelor povestite. Indiferent de motive însă, unele manifestări cu dansuri colective nu puteau fi reprimate, unele epidemii de dansuri au primit numele de dansul de Sfântul Ioan, dansul de Sfântul Vitus sau dansul de Sfântul Guy. Boala Sfântului Ioan era o formă de epilepsie. Vom mai menționa şi faptul că toți aceşti sfinți sunt sărbătoriți în calendar la distanță de câteva zile, respectiv pe 24 (pentru Ioan Botezătorul) şi 15 iunie (pentru Sfântul Guy şi Sfântul Vitus), în perioada în care se dansau vechile dansuri

rituale legate de solstiții. Aceasta este dovada că ele aparțin aceluiaşi context ritual şi mitic. în aceste dansuri care nu puteau fi interzise, Biserica denunța fenomenele de posedare; ea se străduia să găsească un mod de oprire a acestor manipulări ale diavolului: parade, procesiuni, pelerinaje, cultul sfinților tămăduitori toate aveau scopul de a stăvili nebunia diabolică a solstițiului şi de a aduce mai multă linişte şi credință spiritelor încinse.
E adevărat că noaptea de Sfântul Ioan, ca şi cea de 1 mai aveau o reputație foarte proastă. Intr-un poem simfonic, Musorgski, pornind de la vechi poveşti ruseşti, evocă muzical un sabat pe un „munte pleşuv": „Freamăt subpământean de voci supranaturale. Apariția unor spirite ale umbrelor urmate de cea a Zeului negru. Glorificarea Zeului negru. Mesă neagră. Sabatul vrăjitoarelor întrerupt când se înalță sunetul clopotului îndepărtat de la biserica din sat.

Spiritele umbrelor se risipesc. Apariția zorilor".
Noaptea de Sfântul Ioan era unul din momentele privilegiate din an în care vrăjitoarele îşi țineau sabatul lor. Ele pregăteau ospețe abominabile unde canibalismul era omniprezent. Felul de mâncare preferat se compunea din copii morți înainte de a fi botezați, pregătiți cu carne de broască râioasă şi stropiți cu un sos din sânge. Sabaturile lor se țineau, în general, pe locul unor ritualuri păgâne. Munții pleşuvi, recunoscuți pentru sabaturi, continuă să existe în toponimia franceză sub denumiri ca Chaumont sau Montceau. „Pleşuvia" lor ne trimite la o veche fatalitate mitică despre care amintesc unele romane dedicate Graalului: este vorba despre pământul *gaste,* adică steril sau bântuit de un blestem. In general, este vorba de un loc marcat de o prezență vrăjită, care trebuie salvată printr-o jertfă omenească. Muntele pleşuv devine, în mod clar, un loc unde se petrec fapte teribile şi sălbatice numai atunci când nu este implicat un sfânt sau o sfântă pentru a obține mântuirea divină. Este un loc predestinat pentru un ritual magic care degenerează în satanism.
Creştinismul asociază nopții de Sfântului Ioan ideea unei magii periculoase, căci de ea erau legate ritualuri ancestrale pe care el nu le putea controla. *Visul unei nopți de vară* a lui Shakespeare este o

mărturie asemenea altor legende uneori imortalizate de către scriitori: Henrik Ibsen a scris, în secolul al XlX-lea, o poveste dramatică intitulată *Noaptea Sfântului Ioan.*
Femeile şi, începând cu o anumită epocă, vrăjitoarele aveau o ocupație favorită în timpul acestei nopți fatidice: să meargă să culeagă ierburi malefice. Ierburile din noaptea de Sfântul Ioan sunt într-adevăr tot atât de cunoscute ca şi focurile cu acelaşi nume. Aceste ierburi concentrează o veche magie de origine druidică, fără îndoială, care s-a perpetuat în tradițiile folclorice. Băutura de dragoste pregătită pentru Tristan şi Isolda a fost băută în ziua de Sfântul Ioan. Această licoare pregătită din ierburi vrăjite îi conduce pe îndrăgostiți la o adevărată nebunie a dragostei.[7] Aceasta este, de altfel, reputația care li se atribuie în general ierburilor din ziua de Sfântul Ioan: ele au puterea de a provoca sau vindeca nebunia. Aşa se face că micuțul Blaise Pascal, care se susținea că a fost vrăjit de vrăjitoarea Piarrone, a trebuit să bea pentru a se vindeca „o zeamă de la Sfântul Ioan" compusă din ierburi culese în noaptea de 23 spre 24 iunie. Multă vreme, această sărbătoare a fost înconjurată de o magie periculoasă propice oricărui fel de nebunie. Eforturile de a o creştina se pare că au fost zadarnice.
într-adevăr, în jurul zilei Sfântului Ioan se concentrează un nucleu puternic de mituri şi credințe păgâne pe care Biserica cu greu a reuşit să le înlăture. Episcopul din Worms denunța deja cavalcada Dianei, «această superstiție la care pretind a se deda femeile scelerate, complice ale lui Satan şi păcălite de fantasme diabolice. Noaptea, împreună cu Diana, zeița păgână, călăresc pe animale o mulțime de alte femei, parcurgând mari distanțe în liniştea nopții, supunându-se ordinelor zeiței Diana ca unei stăpâne, slujind-o în anumite nopți bine determinate."[s] Chiar dacă episcopul nu menționează cu precizie nopțile despre care e vorba, înțelegem cu uşurință la ce perioade face aluzie. Pe de altă parte, numele latin al Dianei n-ar putea să ne înşele: este vorba de denumirea clericală a unei divinități specifice lumii celtice şi Diana apare, ca să spunem aşa, cu numele de cod al zânelor sub penița unui om al Bisericii. Sub numele de Diana, Burchard citea probabil *ana,* pe care-1 apropia de cuvântul *ane* însemnând „rață", femeia-pasăre

din miturile celtice, deoarece el evocă în mod evident cavalcadele aeriene. El trebuia de asemenea să recurgă la etimologia aproximativă care alătură numele Dianei şi cel al lui Ianus (şi deci pe cel de Sfântul Ioan). Victor Hugo o reia în lucrarea *Choses Vues (Lucruri văzute)* din 18 august 1846: „Ianus reprezenta soarele aşa cum Diana reprezenta luna. Este acelaşi

sunet şi acelaşi cuvânt efectiv Ianus, Jana, Djana-Diana. Conform unora Dia-dea Jana-Diana". Mărturia lui Burchard este interesantă pentru noi din mai multe motive, căci ea atestă încă din secolul al Xl-lea credințe care mult mai târziu vor conduce vrăjitoarele pe rug. Aceste cavalcade aeriene în compania Dianei nu ne amintesc oare călătoriile vrăjitoarelor prin aer pe o coadă de mătură? Este semnul clar al unei nebunii satanice. Este de asemenea o ocazie pentru a ne aminti că religia vrăjitoarelor conține elemente ireductibile ale păgânismului precreştin (foarte adesea de origine celtică) pe care creştinismul nu le-a putut asimila. Această cavalcadă aeriană ne trimite direct la *mesnie* Hellequin al cărui caracter mitic a fost înțeles deja. Aşa cum au notat unii istorici ai religiilor, Inchiziția a asimilat vrăjitoria cu erezia şi le-a exterminat pe vrăjitoare cu aceeaşi înverşunare ca în cazul ereticilor. în realitate, erezia şi vrăjitoria nu sunt adesea decât două aspecte ale aceleiaşi realități culturale. E vorba, cel mai adesea, de forme şi teme mitice ale păgânismului celtic care nu au putut accede la stadiul unei sacralități recunoscute în creştinism.
în spatele celor mai multe ritualuri de vrăjitorie se ascund, de fapt, practici care amintesc de credințele „religiei" carnavaleşti. Ospățul canibalic al vrăjitoarelor reproduce *in extremis* ritualurile unui ospăț carnavalesc compus dintr-o hrană bogată pregătită din carne. Tot aşa, de exemplu, mătura vrăjitoarelor întoarsă cu paiele înainte şi purtând o lumânare seamănă cu şomoiogul aprins (sau torța) din Carnaval; cu ocazia Carnavalului, se ieşea, într-adevăr, cu torțe care cel mai adesea erau mături aprinse. Pe de altă parte, spaima groaznică pe care o inspirau vrăjitorii se asemăna cu cea pe care o provocau periculoşii *loups-garous,* vampirii, drăcuşorii şi alte arătări mitice, îmbrăcați în piei de lup sau de urs, vrăjitorii se transformau în strigoii

Carnavalului şi dansau în stilul lor ritualurile carnavaleşti. Cultul închinat țapului se găsea atât în folclorul celtic (şi carnavalesc), cât şi în vrăjitorie. La procesul lui Abel de La Rue citat de către Bodin în a sa *Demonomanie des sorciers {Demonomania vrăjitorilor)* (ediția din anul 1587), inculpatul declară că „după ce a dansat vreo două sferturi de oră, toți ar fi îngenuncheat, şi sus-numitul judecător Pierre i-ar fi spus că era bine să-1 adore pe aşa-zisul țap, şi că era Diavolul cel căruia îi promisese să-1 onoreze şi să-i facă plecăciuni". In fiecare an, la Killorgin, în comitetul Kerry, irlandezii plimbă un țap împodobit cu ghirlande de flori şi instalat comod pe un tron frumos ornamentat. Acest animal care joacă un rol major în foarte multe sabaturi se prezintă mai ales ca o reîncarnare a zeului ceh şi cornut Cernunnos, analogul taurului sau al boului gras din Carnaval.
O lectură disociată a acestor diferite ansambluri culturale ne împiedică să le percepem coerența simbolică. Mărturia literaturii medievale ne permite să găsim în interiorul ei legăturile imaginare.
Roata de joc
In ***Viața** Sfântului Vincențiu din Agen* este menționat un cult păgân închinat unei roți de foc. Sfântul Vincențiu este sărbătorit în ziua de 9 iunie la o dată solstițială interesantă. Cu ocazia nopții Sfântului loan în ținut loren, un obicei ancestral readuce roata de foc care ar putea, desigur, să constituie o mărturie îndepărtată despre o tradiție mitică. O roată imensă în flăcări cobora panta dealului din **Sierk-les-Bains** din Moselle. Dacă era bine aruncată, ea trebuia să-şi încheie cursa în apele râului Moselle. Această roată executată din paie trebuia sa coboare şi să ajungă cât mai departe posibil. Dacă ajungea în râul Moselle, era semn că recolta de vin va fi excelentă. Toți sătenii trebuiau să contribuie cu paie pentru confecționarea acestei roți, căci cei care ar fi îndrăznit să refuze şi-ar fi văzut animalele cuprinse de dansul Sfântului Guy (nebunie) în grajduri. Nici un mit însă nu vine să susțină un asemenea ritual în regiune. Acesta s-o fi pierdut de-a

lungul timpului. în schimb, ritualul s-a menținut cu o mare fidelitate în diferitele regiuni în care-i descoperim urmele în perioade foarte îndepărtate.
într-un studiu asupra ritualurilor şi miturilor scite, Georges Dumezil a descoperit mitul care învăluie acest ritual. El a regăsit în Caucaz practici identice obiceiului mosellian dar, de această dată, în relație cu un mit explicativ. Acesta prezintă intervenția unui erou numit Soslan care suferise o mutilare mitică provocată de o roată solară. Un cioban se îndrăgosteşte de frumoasa Setanta dar nu o poate întâlni, căci este separat de ea de un fluviu. El îşi trimite atunci sămânța peste fluviu; aceasta atinge piatra pe care s-a aşezat Setanta. Tânăra ia piatra şi, cu ajutorul fierarului din Nartes, dă naştere după nouă luni unui băiat numit Soslan. Fierarul îl cufundă pe nou-născut într-o baie cu ajutorul cleştelui pentru a-1 face invincibil. Totuşi, la genunchi şi la şold, locurile de unde a fost ținut copilul cu cleştele, el rămâne vulnerabil. Duşmanul de moarte al lui Soslan se numeşte Sirdon. El este gata de orice ca să-1 ucidă pe Soslan şi chiar reuşeşte făcând apel la o ființă divină care-i trimite o maşinărie grea, numită Roata de Balsag (sau Marsag). Această roată tăioasă îi va tăia genunchiul lui Soslan, ceea ce îi va aduce moartea eroului.
Variante caucaziene ale acestui mit aduc în scenă un monstru cu corp de şarpe şi cu cap de uriaş care încearcă să ia sămânța. Este poate semnul că legenda este asociată unui mit legat de anotimpuri care j pune în joc ciclurile fecundității.
Roata mitică apare asociată în statuarul galo-roman cu monstrul ofiopod, un uriaş al cărui corp se termină în formă de şarpe. Deseori, Jupiter, care domină călare pe zeul galic, are fulgerul în mâna sa. De fapt, fulgerul şi roata par interşanjabile, şi roata ar putea foarte bine să apară ca un simbol al fulgerului. Pe un altar închinat lui Jupiter, I descoperit în Narbonnaise, se află o roată cu mențiunea „FULGUR". i Asocierea roții şi a fulgerului conduce la cea mai veche mitologie indo-europeană. Un text din *Mahabharata* menționează o roată care j aruncă fulgerul când este învârtită. Agni îi dă, într-adevăr, lui Vişnu o „roată cu un butuc din fulger" pentru a lupta cu Arjuna.

Roata Norocului
Un manuscris al *Romanului lui Fauvel,* care este datat din secolul al XlV-lea, conține o evocare de mare interes pentru studierea personajului *mesnie Hellequin* şi pentru analiza roții mitice asociate cu ziua de Sfântul Ioan, datorită mărturiei folclorului. Trebuie, deci, s-o examinăm cu atenție.
Pasajul debutează cu o descriere a Parisului şi cu lamentații. Cum se face că o cetate aşa de frumoasă se poate afla în mâinile lui Fauvel, calul perfid? Fauvel hotărăşte să-şi convoace curtea care se compune, în mod alegoric, din toate viciile şi păcatele lumii. După un ospăț somptuos, Fauvel se duce să se culce cu soția sa, dar cuplul este trezit de un oribil *„chalivali"* orchestrat de către *mesnie Hellequin* pe străzi şi la răspântiile oraşului.
„Deghizații sunt teribili. Unii poartă fel de fel de haine; alții au luat drept podoabe saci mari şi antene de călugări. Abia i-ai recunoaşte, aşa erau de tărcați şi desfigurați. Nu se gândeau decât la rele: unul ținea o tigaie, altul un cârlig, grătarul şi maiul şi celălalt o oală din aramă. Se prefăceau toți că sunt beți."
Personajele făceau o hărmălaie pe cinste: tobe şi clopoței, țim-bale şi zurgălăi. Ei trag o căruță pe care se află o maşinărie cu o roată:
„Ei trăgeau toți o căruță. Şi în căruță era o maşinărie din roți de şaretă, foarte puternice, țepene şi foarte bine făcute. Când le învârteai, ele loveau şase bare din fier care erau țintuite de butuc şi bine legate; ascultați! Când se loveau ele, făceau un zgomot aşa de mare şi aşa de variabil, aşa de urât şi aşa de înspăimântător că n-ai mai fi putut auzi nici tunetul. Ei scoteau

asemenea ţipete cum nu se mai auziseră niciodată. Unul îşi arăta fundul în vânt, altul rupea o streaşină. Unul spărgea geamurile, altul arunca sare în puţuri şi celălalt te înjura în faţă. Erau foarte urâţi şi foarte sălbatici. Pe feţe aveau bărbi false; ei cărau două coşciuge [...]. Era şi un uriaş care mergea în faţă ţipând. Era încălţat cu ghete, cred că era Hellequin în compania acestor oameni."″
în cortegiul uriaşului Hellequin se găsea o căruţă funerară dotată cu două roţi din care una scârţâia îngrozitor. Adăugat ţipetelor

creaturilor lui Hellequin, zgomotul roţii este de nesuportat. El îi îngheaţă de spaimă pe toţi cei care îl aud deoarece constituie o prevestire sinistră pentru ei.
Modelul celtic al acestei maşinării cu roţi s-ar putea regăsi foarte bine în „roata cu rame" *(rotb ramhach)* din literatura irlandeză a Evului Mediu. Este vorba de o corabie cu o mie de paturi, fiecare pat având pe el o mie de oameni. Această corabie călătoreşte pe pământ şi pe mare şi este asociată cu o sărbătoare de Sfântul Ioan care ar trebui să cadă într-o vineri. Asocierea sistematică a roţii cu sărbătoarea de Sfântul Ioan este confirmată de numeroase mărturii din Evul Mediu.[10] Un autor anonim englez, citat de către folcloristul van Gennep, denunţă ritualurile păgâne din ziua de Sfântul Ioan şi îndeosebi o roată care trebuie învârtită în ziua aceea. în anul 1165, liturgistul Jean Beleth descrie cortegiile nocturne din ziua de Sfântul Ioan în cursul cărora se plimbă şomoioage aprinse şi torţe precum şi o roată în flăcări. Guillaume Durând, un alt liturgist din secolul al XlII-lea, comentează semnificaţia aceleiaşi roţi din ziua de Sfântul Ioan, subliniind analogia dintre ea şi cursa soarelui care atinge apogeul înainte de a începe să coboare în momentul solstiţiului de vară. In sfârşit, în a treia duminică din iunie, la Douai era celebrată sărbătoarea lui Gayant. Cu ocazia defilării, se plimba o roată mare a Norocului, pe care se găseau mai multe manechine simbolizând diferitele clase ale societăţii. Uriaşul (Gayant), personaj-cheie din calendarul carnavalesc, găseşte atunci ceva asemănător cu roata din ziua de Sfântul Ioan care simboliza odinioară puterea sa asupra furtunii sau asupra vieţii oamenilor şi care devine subit imaginea la scară redusă a întregii lumi. Astfel, roata mitică a solstiţiului de vară primeşte, puţin câte puţin, o semnificaţie alegorică şi se leagă de un nou mit care încearcă să se armonizeze cu o viziune creştină a lumii.
Roata solstiţiului devine roata vieţii şi roata Norocului. Transformarea sa este revelatoare asupra mizelor din ziua de Sfântul Ioan cu care este strâns legată. Datorită ei, a fost stabilită o comparaţie implicită între ciclul anului şi evoluţia vieţii omeneşti care trece prin suişuri şi coborâşuri, care aduce noroc sau nenoroc. Acest simbolism nou al roţii Norocului se dezvoltă mai ales în literatura didactică din

Evul Mediu. El tinde să îmbrace cu o semnificaţie morală şi abstractă un ritual ataşat unui mit arhaic. Gândirea religioasă pune stăpânire pe simbol şi-i proiectează o imagine a vicisitudinilor vieţii omeneşti. Pe roată se dispun, într-adevăr, diferite poziţii corespunzând ascensiunii, puterii, decăderii şi deznodământului mizerabil al oamenilor. Este imaginea vanităţilor din lumea aceasta sau a fragilităţii condiţiei umane care se regăseşte rezumată în ea. Aceeaşi valoare fatidică este legată, la urma urmelor, de sărbătoarea Sfântului Ioan înainte de a fi supusă procesului de creştinare: această sărbătoare a tuturor pericolelor nu era oare guvernată de către zâne, adică, conform etimologiei, de către „destine", al căror vis secret a fost întotdeauna acela de a-i supune pe oameni voinţei lor?
NOTE
1. C. Lecouteux, *Fe'es, Sorcieres et Loups-Garous au Moyen Age, op.cit.*

2. Iulius Caesar, *Războiul galilor,* cartea a Vi-a, cap. 14.
3. D. Fabre, *Jean de l'Ours, analyse formelle et the'matique d'un conte populaire,* Carcassonne, 1969. A se vedea de acelaşi autor: „L'ours ravisseur dans Ies *Mirabilia* et Ies *Histoires naturelles", Via Domitia,* 6, 1970, pp. 51-72.
4. G. Guenin, „Le culte des pierres en Gaule et en France d'apres Ies textes contemporains du V au X[1'] siecle", *Revue de folklore frangais,* 3,1932, pp. 97-105.
5. A. Audin, „Les rites solsticiaux et la legende de saint Pothin", *Revue de l'bistoire des religions,* 96, 1927, pp. 147-174.
6. J. Gricourt, „Un meii benniget gaelique", *Ogam,7,* 1955, pp. 155-170.
7. Ph. Walter, *Le Gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut,* La Gacilly, Ed. Artus, 1990, pp. 123-152.
8. C. Vogel, „Pratiques superstitieuses au debut du XI' siecle d'apres le *Corrector sive medicus* de Burchard, eveque de Worms (965-1025)", *Melanges E-R Labade, art. cit.,* p. 753.
9. Text tradus după versurile 679-770 din adaosul de text în manuscrisul E după A. Langfors.
10. L. Galacteros de Boissier şi Y. Giraud, „Fortune et sa roue dans le/e« *de la Feuille'e", L 'Information litte'raire,* 34, 1982, pp. 54-60.

VIII
ÎNTÂI AUGUST LUGNASAD

„Deci pământul a fost tot aşa de încălzit încât o sudoare enormă l-a acoperit, si care a picurat în mare, care din această cauză este sărată."
Rabclais, *Pantagruel,* cap. 2

La patruzeci de zile după rugurile din ziua de Sfântul Ioan începe perioada de Caniculă. In vechiul calendar celtic, 1 august coincidea cu sărbătoarea de *Lugnasad*[1] (Nunta lui Lug). In Antichitate şi Evul Mediu, „zilele caniculare" (de la jumătatea lui iulie până la jumătatea lui august) nu corespondeau numai unei perioade calde din punct de vedere meteorologic. Ele vehiculau un ansamblu de credinţe mitice care asociau căldura cu o fatalitate cosmică putând ajunge la cataclism. La această dată, o adevărată apocalipsă prin intermediul focului ameninţa să se abată asupra lumii. Canicula era, prin excelenţă, perioada monştrilor devastatori sortiţi a fi combătuţi de către sfinţii sau eroii ieşiţi din comun. Caracterul legat de anotimp al acestei lupte nu ar putea fi neglijat. El explică, pentru o mare parte, multe teme profane sau hagiografice care ilustrează anotimpul mitic al Caniculei.

Monştri si eroi caniculari

Vechii romanii se temeau de influenţa dezastruoasă a zilelor caniculare. Ei se străduiau să-i prevină efectele nefaste sacrificând un câine roşu în cinstea lui Sirius. Această stea se numeşte Caniculă în

constelaţia Câinelui (care se spune *caniş* în latină şi care are drept diminutiv cuvântul *caniculum,* „căţeluş"). Or, Sirius este asociat cu personajul vânătorului Orion, figură importantă în mitul canicular la greci.

Printre marile figuri caniculare ale mitologiei medievale trebuie reţinută cea a lui Yvain, cavalerul cu leu, care execută un ritual, ce are drept scop provocarea ploii, lângă o fântână în care clocoteşte apa: fântâna din Barenton. Turnând puţină apă pe ghizdul acestei fântâni a furtunii, se poate dezlănţui o furtună grozavă, binevenită, mai ales în perioada de secetă. In continuarea aventurilor sale, Yvain întâlneşte un leu, emblemă vie a rapidităţii sale cavalereşti şi a curajului său, dar şi figură privilegiată a unui personaj regal în toate sensurile termenului. Leul apare ca un simbol zodiacal pe bună dreptate asociat cu perioada cea mai caldă a anului

(22 iulie-23 august). Yvain apare astfel ca un erou canicular: un rege al Timpului.
In adaptarea spaniolă a romanului *Quete du Saint Graal (Căutarea Sfântului Graal),* Galaad, fiul lui Lancelot, răneşte mortal un animal lătrător care sălăşluieşte într-un lac.[2] Din momentul în care fiara bântuie lacul, apa începe să fiarbă ca la Barenton. Monstrul-zeu vădeşte aici evidente caracteristici canine şi lătratul lui ne dezvăluie că aparţine lumii caniculare. Acest animal lătrător îşi află originea mitică printre figurile animale din Vânătoarea sălbatică.
Printre personajele caniculare ale Evului Mediu, trebuie să mai reţinem figura lui Tristan, însoţit, în general, de un câine. Acest animal nu numai că-i oferă un ajutor în timpul interminabilelor partide de vânătoare, dar el reprezintă adevărata emblemă a eroului. Aşa cum Yvain este „un cavaler cu leu", Tristan este „un cavaler cu câine". Intr-adevăr, câinele lui Tristan nu-i numai prietenul eroului; el nu este numai o simplă utilitate romanescă servind ca pretext unor episoade mai mult sau mai puţin secundare, ci el îl defineşte din punct de vedere mitologic pe Tristan ca pe un personaj sfânt, mare vânător de monştri şi veritabil fondator al unei ordini civilizate opusă unui haos monstruos.
Intre un cavaler cu leu şi un cavaler cu câine nu este nici o diferenţă. Leul lui Yvain are un comportament ce poate fi comparat cu „eroul" canin al lui Beroul. Altfel spus, atât povestea lui Tristan cât

şi cea a lui Yvain ţin de acelaşi mit arhetipal al Caniculei. Ca şi Tristan, Yvain înfruntă creaturi monstruoase şi capătă o autentică statură de erou civilizator.
Faptele de vitejie ale regelui Arthur sunt, poate, mai puţin cunoscute, dar ele pornesc din aceeaşi sursă mitologică. înaintea uneia dintre cele mai frumoase fapte de vitejie, Arthur are un vis ciudat: „I s-a părut, acolo unde dormea, că un urs venea prin aer. El venea de la est şi era foarte urât, foarte gras, foarte puternic şi mare de tot; era o creatură oribilă. Din faţă sosea un dragon; el venea zburând dinspre vest; din ochi îi ieşeau flăcări. Acest dragon împreună cu lumina pe care o revărsa făceau să strălucească atât marea cât şi pământul din jur. Dragonul ataca ursul, dar acesta se apăra cu putere. Dragonul 1-a cuprins pe urs şi a reuşit să-1 pună la pământ".
Arthur, fiul lui Uterpendragon, este reprezentat, în mod cert, în acest vis de către dragon. Dar cine este adversarul său? Cine este acest *ours volant* (urs zburător)? Pentru o mai bună înţelegere a sensului acestui vis trebuie să-1 replasăm în contextul său. Visul anunţă, de fapt, următorul episod al povestirii. Un uriaş înspăimântător a furat-o pe Elena, nepoata regelui Hoel al Spaniei (şi el tot un nepot al lui Arthur). El a dus-o pe Muntele Saint-Michel şi a fost supusă unor tratamente sexuale dintre cele mai rele. Tânăra „prea fragilă" nu a putut suporta această agresare si a murit. Arthur s-a hotărât să-1 înfrunte pe uriaş pentru a o răzbuna. După o încăierare aprigă, el a reuşit să-1 ucidă pe urs şi astfel profeţia din visul lui s-a împlinit.
Ursul zburător (altfel spus, ursul-pasăre) este o altă formă a monstrului canicular. Ne aminteşte de uriaşul din *mesnie Hellequin* şi se confundă cu numeroşii dragoni pe care sfinţii sau sfintele creştinismului îi confruntă fiecare în felul său. Povestirile de iniţiere eroică inserate în textele literare medievale lasă clar să bănuim ascendenţa lor mitologică. Evul Mediu creştin va apela la aceleaşi izvoare mitologice pentru a povesti legendele sfinţilor sau ale sfintelor chemaţi, la rândul lor, să înfrunte monştri care devin alegorii clare ale păgânismului.
In ceea ce îl priveşte pe Sfântul Dominic (sărbătorit în ziua de 4 august), *Legenda de Aur* ne spune că, înainte de naşterea lui, mama sa

vede în vis ca are la sânul ei un căţeluş care ţine în gură o torţă aprinsă cu care lumina tot universul. Lângă cristelniţă, vedem de asemenea pe fruntea micuţului Dominic o stea strălucitoare care luminează tot pământul. Cele două motive, al câinelui şi al stelei, asociate cu Dominic, se explică perfect dacă luăm în considerare contextul canicular al momentului naşterii sale. Dominic este, de altfel, fondatorul ordinului Dominicanilor care se prezintă uneori drept *Domini canes,* „câinii lui Dumnezeu".

Sfânta Marta (29 iulie) şi dragonul (Târască)

Sfânta Marta este prăznuită în ziua de 29 iulie. în tradiţia folclorică, această sfântă este nedespărţită de legendarul dragon (Târască), minuţios studiat de către Louis Dumont[3]. Nu există nici o îndoială că această sfântă, ca multe alte figuri ce apar în „legenda de aur", ascunde vechi credinţe din păgânismul celtic. Sfânta Marta venise să predice Evanghelia în provincia franceză Provence, unde reuşeşte, numai ară-tându-i crucea, să învingă un dragon teribil care devasta ţinutul. Iată legenda, aşa cum ne-o prezintă cel mai vechi text hagiografic: „Exista pe atunci pe malul fluviului Rhone, lângă o stâncă dintr-o pădure între Arles şi Avignon, spre vest, un dragon enorm, jumătate animal, jumătate peşte, care ucidea mulţi oameni care treceau şi traversau, chiar şi pe măgarii şi caii lor, şi întorcea bărcile. în zadar au venit o mulţime de oameni cu arme, era imposibil să-1 ucidă căci el fugea din pădure şi se ascundea în fluviu. Mai gras decât un bou, mai lung decât un cal, el avea faţa şi capul unui leu, dinţi ascuţiţi ca nişte săbii, o coamă de cal, şira ascuţită ca o secure, solzi ţepoşi şi tăietori ca nişte burghiuri, şase labe cu gheare de urs (coadă de şarpe), o carapace dublă ca o ţestoasă pe fiecare parte. Nici doisprezece lei sau urşi nu-i puteau veni de hac. Locuitorii, neputând să-1 omoare în nici un chip şi auzind despre faima miracolelor şi exorcizărilor făcute de preafericita Marta, s-au dus să o roage să alunge dragonul din ţinutul lor. Sfânta iubitoare de Dumnezeu, slujitoare a lui Hristos, încrezătoare în Stăpânul divin, s-a dus în

căutarea dragonului şi 1-a găsit în pădure; el prinsese pe cineva şi-1 mânca. Sfânta a aruncat peste el cu apa sfinţită pe care o avea la ea şi i-a arătat o cruce de lemn. Dragonul învins a devenit blând ca un mieluşel; apoi 1-a legat cu cingătoarea ei, iar poporul 1-a făcut bucăţi pe loc, lovindu-1 cu lănci şi cu pietre. Dragonul se numea Tirascurus; de la el avem numele locului Tirasconus, deşi mai înainte se numea Nerluc, adică «lemn-negru», pentru că aici erau păduri întunecate."

Lupta împotriva unuia sau a mai multor adversari demonici (monştri de foc şi flăcări) reprezintă momentul forte al mitului canicular. Exterminând dragonul, Marta civilizează un ţinut întreg, lăsat pradă haosului provocat de către un monstru devastator. Ea impune supremaţia legii divine asupra celei păgâne. Figura dragonului nu poate scăpa atenţiei prin caracterul său compozit. într-adevăr, acest monstru coboară din creaturile hibride specifice mitologiei celtice şi, mai larg, mitologiei indo-europene. „Ursul zburător" pe care-1 semnalează romanul arthurian francez sau şarpele-peşte-pasăre din statuarul galo-roman, numeroşii dragoni înaripaţi care apar în Rugăciunile publice, cu coarne şi în formă de şerpi ne **trimit** clar la una şi aceeaşi creatură mitică şi gigantică ce în Evul Mediu poartă numele de *Gargan* sau *gargouille.* Multitudinea reprezentărilor iconografice (în ansamblul statuar roman, de exemplu) nu ar putea da uitării caracterul universal, dar si relativ neschimbător al monstrului celtic.

P

Sfânta Magdalena (22 iulie) şi Canicula

în tradiţia hagiografică medievală, găsim trei figuri feminine asociate cu Canicula. Cea mai importantă dintre ele este Sfânta Măria Magdalena (sărbătorită pe 22 iulie). Pentru a înţelege această legătură între anotimpul caniculelor şi Sfânta Măria Magdalena, trebuie să ne întoarcem spre unele legende răspândite de folclor referitoare la sfântă. O legendă din Haute-

Provence ne permite, de exemplu, să găsim asociate câteva motive majore:

„La câţiva kilometri de Prads (Alpii din Haute-Provence), există un lac aproape de cătunul Eaux-Chaudes (Ape calde), cătun părăsit acum. Patroana cătunului era Sfânta Magdalena. Se povestea că, cu multă vreme înainte, în ziua de Sfânta Magdalena, un bărbat din cătun şi soţia lui se duseseră la secerat în loc să participe la slujba care se făcea în cinstea sfintei; îşi luaseră şi pruncul cu ei într-un leagăn; lăsaseră leagănul la marginea lanului şi, în timp ce copilul dormea, începuseră să secere. Pentru a pedepsi această faptă considerată ca un sacrilegiu, câmpul s-a scufundat şi, în locul lui, s-a format o văgăună care s-a umplut cu apă. Mama, tata şi pruncul au fost înghiţiţi de ape şi când oamenii din cătun au sosit în acel loc, au găsit în loc de câmp un lac, *Ion laus des Aigos Cbaudos* (Lacul apelor calde). Doar leagănul plutea la suprafaţa apei."
Am putea fi tentaţi să luăm această istorioară numai ca pe o invenţie pioasă a unui cleric care caută mijloace de atragere a credincioşilor. Dacă am face aşa ar însemna că neglijăm două fapte esenţiale: folclorul (tradiţia orală a povestirilor şi legendelor) a păstrat de-a lungul secolelor urme din vechile credinţe în descompunere, în care Biserica şi-a inserat ulterior propria-i morală; în plus, personajul biblic al Măriei Magdalena (cum altundeva alţi sfinţi au urmat altor zei sau zeiţe, chiar şi altor divinităţi) a înlocuit o divinitate păgână pe care noi nu mai suntem capabili să o identificăm foarte clar, dar pe care e necesar să o presupunem pentru a înţelege câte ceva din extraordinara cucernicie populară care se răsfrânge asupra acelor „fecioare negre" din creştinism.
Interesul pentru legenda provensală citată provine din faptul că ne oferă o dată fixă (Sfânta Magdalena) pentru două fapte aparent independente unul faţă de altul: apariţia unui lac cu apă termală şi înecarea unui prunc (împreună cu părinţii săi) în apa acestui lac. O menţionare a datei într-o legendă este un fenomen foarte rar. Faptul merită să fie notat căci are o semnificaţie sigură. El traduce clar contopirea calendaristică a acestor motive cu o dată *rituală* de o importanţă capitală. Mai trebuie să asociem apariţia celor două motive la data "mitică„ ce le serveşte ca punct comun de referinţă. Altfel spus, aici ne aflăm în faţa apariţiei posibile a unui „mit de sărbătoare" sau

mit legat de anotimp ascuns în spatele unei legende. Totuşi, aceste două motive independente, însoţite de data lor, s-ar putea explica la fel de bine reciproc prin apariţia unei a treia persoane (un personaj feeric şi sfânt) pe care legenda îl lasă intenţionat în umbră şi care descoperă în Măria Magdalena un fel de omolog creştin.
Constatăm că în legenda provensală a lacului Eaux Chaudes există mai multe straturi. Mai întâi, avem un strat etiologic: în conformitate cu multe povestiri toponimice, legenda povesteşte (în mod original) naşterea unei forme noi, în cazul nostru lacul Eaux Chaudes *(lou laus des Aigos Chaudos).* Acesta apare în plină perioadă caniculară şi această conjuncţie a unei date fixe cu a unui fenomen lacustru ieşit din comun incită în mod firesc întoarcerea spre tradiţia mitologică pentru a găsi începutul unei explicaţii, cu atât mai mult cu cât seceta ar fi trebuit să provoace o asanare şi nu o creştere a apelor.
într-un astfel de episod putem vedea un mit diluvian (Mircea Eliade) caracteristic dispariţiei unor lumi[5] sau unor perioade ciclice; în perioada caniculară, creşterea apelor Nilului era atribuită unei interpretări teologice şi mitologice în acelaşi timp. Ea marca începutul unui nou „anotimp". în general, potopul este explicat printr-o greşeală de ritual care a antrenat mânia unui personaj divin. în legenda amintită, rolul demiurgic este deţinut, într-un mod ciudat, de Măria Magdalena.
într-adevăr, în mitologia indo-europeană se întâmplă să găsim asemenea episoade: revărsarea

subită a unui lac sau apariția la fel de subită a unei ape stătătoare destinată a deveni un lac adânc a fost studiată de Georges Dumezil care a revelat, la Denis din Halicarnas, un mit roman care înfățișa o revărsare lacustră în perioada caniculară[6]:
„In timp ce romanii asediau Veies, aproape de începutul perioadei Caniculei, în anotimpul în care toate lacurile şi râurile, cu excepția Nilului din Egipt, sunt în scădere, un anumit loc din Monts Albains *{munții)* [...], deşi nu fusese nici ploaie, nici zăpadă, şi nici o altă cauză evidentă oamenilor, a primit din izvoarele interne o asemenea cantitate de apă încât s-a revărsat extrem de mult."

Acest mit roman se regăseşte în alte mitologii indo-europene: în mitologia celtică şi, mai ales, în cea iraniană. Aceste povestiri sunt înrudite printr-o serie de analogii calendaristice şi onomastice. Este vorba, în fond, de un fenomen tipic al tradiției indo-europene: structura profundă a mitului este comună tuturor tradițiilor căci acestea se trag dintr-un strămoş unic, care însă nu exclud apariția unor variații nesemnificative. Oricum, legenda provensală ar trebui catalogată printre variantele aceluiaşi mit de bază al *Neptunaliilor.*
O creştinare de suprafață este vizibilă în al doilea strat al legendei provensale. Pentru creştinism, refuzul de a participa la o oficiere divină de primă importanță nu ar putea rămâne nepedepsit. Există legende paralele pentru alte date liturgice importante. Necredincioşii sunt pedepsiți de către cer din cauză că nu au respectat, în mod deliberat, obligația de a asista la masa de Crăciun, de Paşte sau a unei alte sărbători a anului. Legenda dansatorilor blestemați ne arată, de exemplu, că nişte oameni tineri au fost înghițiți de un lac sau de pământ în semn de pedepsire, deoarece în mod voit şi-au neglijat îndatoririle religioase într-o zi de sărbătoare.[7] *Miracolele de la Notre-Dame* din Chartres (secolul al XHI-lea) atestă la rândul lor vechimea motivului. Miracolele 2, 25 şi 26 evocă, de exemplu, pedepsirea anumitor persoane care au muncit într-o zi nepotrivită: este vorba când de Sfânta Agata (4 februarie) sau de întâmpinarea Domnului (2 februarie), când de Sfântul Germani din Auxerre (31 iulie). în legătură cu aceste texte, s-a putut stabili că ele au conservat tradiții locale străvechi care au rămas valabile până târziu în Evul Mediu datorită unei culturi orale care a reelaborat periodic moştenirea precreştină.[8]
în aceste condiții, nu trebuie să ne mirăm că vedem acelaşi motiv persistând în folclor. Paul Sebillot a reunit câteva legende în care «nerespectarea zilelor de sărbătoare provoacă răzbunarea divinității". Mai exact, este vorba de sărbătoarea Magdalenei în această legendă provensală:
„Locuitorii unui sat între Barjols şi Brignoles şi-au bătut joc de sărbătoarea Sfintei Magdalena şi din această cauză a izbucnit o furtună, pârâiele s-au umflat şi apa a ieşit chiar din pământ pentru a înghiți oraşul

păcătos; în locul lui există acum heleşteul din Bras. în fiecare an, în timpul nopții care precede ziua Sfintei Magdalena, se aud distinct strigătele de durere ale nefericiților care au fost înecați în el şi care sunt condamnați la suferințe veşnice."
Aici regăsim aceleaşi ingrediente mitologice ca şi în legenda precedentă. Povestirea apariției misterioase a apelor în perioada Caniculei (umflarea râurilor, venirea apelor din sol) nu conținea la origine nici o referire la Sfânta Magdalena. în momentul impunerii creştinismului, Măria Magdalena a putut să se impună pe terenul profan al acestei magii acvatice şi să deturneze în favoarea cultului ei fenomenul apariției subite a apelor. Henri Dontenville a amintit, foarte corect, că utilizarea toponimică a numelui Magdalena are rolul să mascheze urmele vechilor divinități legate de cultul celtic al apelor, pietrelor sau pădurilor:

„încă din anul 1200, numele ei se vede apărând cam peste tot; el este atribuit unor dolmene, peşteri, munţi acolo unde există urme ale vechilor credinţe. Unul din drumurile de pelerinaj (cel care merge din pădure până la fvluntele Saint-Michel) este însemnat cu locuri numite Magdalena [...] în Finistere, Măria Magdalena a aruncat peste diavol pietrele pe care le avea în şorţul ei, iar oamenii explică în acest mod alinierile din Lestrigniou." [l0]
In alte legende, însăşi zâna Melusine va provoca aceste întinderi megalitice. Este cu siguranţă semn că, în mitologia populară cel puţin, Magdalena şi Melusine sunt două sfinte care-şi schimbă locul una cu alta.
O altă legendă legată de Magdalena, localizată tot în Provence, asociază zilei Sfintei Magdalena o întâmplare petrecută ca urmare a încălcării unui cult datorat sfintei (sau personajului păgân pe care ea îl creştinează). Sfânta Magdalena era deosebit de iritată când vedea oamenii muncind şi hulind chiar de ziua ei, pe 22 iulie; de aceea ea a făcut să fie înghiţiţi cai, căruţe şi necredincioşi în *Iero aprefoundado, o* gaură de apa cu circumferinţa de cincizeci de metri şi de douăzeci de metri adâncime, la hotarele din Nans-les-Pins, între Jaudard şi Le Bori.
Existenţa ritualurilor păgâne lângă locuri acvatice este dovedită istoric printr-o predică din secolul al VUI-lea care lansează această anatemă: „Cel care, cu ocazia *Neptunaliilor* (23 iulie), se roagă lângă mare sau chiar acolo unde un râu izvorăşte, să ştie că aici îşi va pierde credinţa si botezul." " Numele savant de Neptun îl ascunde pe cel al unei divinităţi autohtone care a lăsat numeroase urme în folclorul şi literatura medievală: *netun* sau *nuiton* aparţine, într-adevăr, categoriei de sfinte-zâne care bântuie râurile, lacurile sau fântânile. ['2]
în aceste condiţii, este evident că personajul şi cultul Măriei Magdalena sunt destinate să acopere o veche figură a păgânismului (zână sau *nuiton* pentru Evul Mediu, zeiţă-mamă pentru păgânismul celtic). Legenda provensală a sfintelor Marii ale Mării ne permit confirmarea acestui fapt.

Cele trei Marii si cele trei zâne

Nu este de ignorat faptul că procesul de creştinare a regiunii Provence este înrădăcinat în legenda sfintelor Marii ale Mării. Aceste trei eminente figuri s-ar fi refugiat pe coasta provensală, pentru a scăpa de persecuţiile la care erau supuşi discipolii lui Hristos. Această legendă ne apare astăzi mai degrabă ca un mit în sensul dublu al cuvântului, adică, pe de o parte o povestire fabuloasă care avea drept scop „să-i facă pe adepţi să creadă'[1] şi, pe de altă parte, o povestire fondatoare care face trimitere la credinţe de origine precreştină.
Cine erau sfintele Marii ale Mării? Erau în număr de trei. Prima era Măria lacoba, mamă a lui lacov cel Mic şi soră a Fecioarei Măria. A doua era Măria Salomea, mamă a apostolilor lacov şi Ioan. A treia era Măria de Magdala, binecunoscută sub numele de Măria Magdalena. Tradiţia spune că aveau drept însoţitoare pe o umilă servitoare, numită Sara, care a devenit, în Camargue, patroana legendară a ţiganilor. Ei îi aduc şi azi, în cripta bisericii de la Notre-Dame-de-la-Mer, un pios omagiu. Cu aceste trei femei mai erau Maximin, Lazar cel înviat din morţi, precum şi sora sa Marta. Toţi aceştia par a fi ajuns în Provence spre anul 40 încercând să scape de persecuţiile care se abătuseră asupra discipolilor lui Hristos. Acest grup s-a destrămat mai apoi, pornind la evanghelizarea regiunii Provence. Maximin s-a dus la Aix, Lazăr la Marsilia, Marta la Tarascon, Măria Magdalena la Sainte-Baume; celelalte două Marii şi servitoarea lor Sara au rămas singure pe plaja pe care acostaseră. Săpăturile arheologice

făcute prin anul 1446 de către şambelanul regelui Rene au exhumat moaştele presupuse a fi ale sfintelor Marii ale Mării dintr-o capelă aflată în centrul bisericii actuale.[13]
Tradiția ne apare ca o frumoasă legendă poetică, ce prezintă toate aparențele unei frumoase dar false istorii, deci care nu are nici un fundament istoric. Totuşi, nu asta e problema. Nu discutăm aici despre fundamentarea corectă a tradiției. Trebuie mai degrabă să ne întrebăm cum a putut o asemenea legendă sa existe, de ce s-a putut dezvolta în acest loc şi pentru ce a suscitat un veritabil mit creştin.

>*•*"*'

Cele mai vechi urme referitoare la un cult în cinstea celor Trei Marii vin din secolul al Xl-lea. Le găsim în *Vie de Sainte Madeleine {Viața Sfintei Magdalena),* păstrată într-un manuscris al lui Saint-Arnoul din Crepy. Pe de altă parte, prenumele de Marta nu se răspândeşte decât în secolul al IX-lea. Este o indicație esențială în prezentarea dezvoltării istorice pe care a cunoscut-o cultul acestei sfinte.[H] Totuşi, este nevoie de o analiză atentă a locului în care s-a cristalizat legenda sfintelor Marii ale Mării.
Inginerul Charles Lentheric [15], care a studiat anumite aşezări meridionale învăluite în legende, s-a ocupat îndeaproape de cea a sfintelor Marii: „Lângă Baux, două basoreliefuri, extrem de uzate, cioplite în stâncă şi a căror origine străveche este de necontestat, au fost recent semnalate; sunt numite Tremaî'e şi GaTe; sunt aşezate la două sute cincizeci de metri una de alta, la circa treizeci de metri mai jos de sat. Primul basorelief (Trema'îe - *tres Marii imagines}),* reprezintă trei personaje în picioare, înveşmântate cu tunici lungi, foarte mutilate, dar plăcute la vedere; al doilea basorelief (Gai'e sau Cai'e) nu s-a conservat la fel de bine; şi abia dacă putem distinge două forme omeneşti, numai pe jumătate, şi acoperite, ca şi celelalte, cu veşminte largi".
Un arheolog cu imaginație bogată a crezut că primul basorelief îl reprezenta pe generalul roman Marius, pe soția sa Iulia şi pe Marta Siriana care-1 însoțeau mereu pe general. O asemenea ipoteză subestimează straturile mitice precreştine care preexistă mereu la stabilirea unei legende hagiografice într-un loc predestinat. Nici un sfânt nu este plasat într-un loc la întâmplare. în Galia, existau cam peste tot asemenea triade. Statuile galo-romane conservă, într-adevăr, numeroase mărturii despre zeițe-mame celtice. E vorba de cele trei „Mame", reprezentate adesea una lângă alta şi pe care Galii le proslăveau printr-un cult deosebit. "'
Aşa se face că cele Trei Marii nu pot fi decât metamorfoza creştină a unei triade de zâne. Episcopul Burchard din Worms compară zânele medievale cu cele Trei Surori şi cu cele Trei Parce din Antichitate. *\n]eu de la Feuillee* apare Zâna Morgue (sau Morgane) împreună cu inseparabilele însoțitoare Maglore şi Arsile.[17] Aşa cum a arătat A. Maury, „acest număr trei reapare într-o mulțime de legende

referitoare la aceste femei misterioase. Acestea sunt cele trei zâne care au construit, la trei leghe de Tours, Castelul Zânelor ; sunt trei zâne blonde şi palide care au adus la Langeac, în Velay, monumentele megalitice care se află aici etc." [18]

Sara, Fecioara neagră

Personajul mitic al Sarei trebuie reintegrat, la rândul lui, în tot acest context folcloric de credințe relative la zâne. Sara cea neagră este de fapt ceea ce poporul numeşte o sarazină. Nu este obligatoriu să fie o femeie araba; este înainte de toate o creatură htoniană, de felul celor care populează aşezările tradiționale din Lumea de Apoi: fântâni, izvoare, păduri, peşteri şi alte locuri sălbatice sau subpământene.
In *Mireille,* Mistral (cântul 12) evocă exact locul htonian în care este celebrat cultul Sarei:

„Deja, din marile sfinte, ea [Mireille] vedea biserica de culoare deschisă - în marea îndepărtată şi clipocitoare - crescând ca un vaporaş care bătea apa spre mal. [...] în partea de sus a bisericii - sunt trei altare, trei capele construite una peste cealaltă din blocuri de stâncă tare. In capela subterană - este Sfânta Sara, venerată - de boemienii bruneți; - a doua mai înălțată are în interior altarul dumnezeiesc.
Pe pilonii sanctuarului - îngusta capelă mortuară - a Măriilor îşi înalță bolta spre cer - cu moaştele, legate sfinte din care binecuvântarea curge în ploaie [...]. - Patru chei închid raclele - raclele din chiparos cu capacele lor.
O dată la o sută de ani se deschid. - Fericit, fericit cel care poate când se deschid - să le vadă şi să le atingă! - Barca lui va avea timp bun şi stea călăuzitoare bună - şi lăstarii copacilor - vor avea fructe în coşuri multe - şi sufletul său credincios va avea pacea veşnică."
Din mărturia lui Strabon *(Geografia,* cartea 4), locuitorii din Marsilia au construit un templu în cinstea Dianei din Efes, pe litoralul din Camargue. Să fie oare Sara cea neagră o Diană din Efes, importată din Orient? Este puțin probabil. Faptul că este cinstită într-o capelă subterană, la fel ca şi Fecioara neagră din catedrala din Chartres,

impune mai degrabă o comparare cu legendele celtice cu zâne refugiate în peşteri sau în locuri sălbatice.
Din secolul al X-lea, în cripta Sfântului Victor din Marsilia se cinsteşte o Fecioară neagră: este *Boueno Mero negro.* In ziua de întâmpinarea Domnului, această Fecioară neagră priveşte defilarea pelerinilor care poartă o lumânare din ceară verde. Păstrată cu multă grijă în timp de un an, lumânarea protejează, se spune, casele împotriva trăsnetelor. Cu *ocazia* sărbătorii Adormirea Maicii Domnului (15 august), se practică aceleaşi procesiuni doar că se folosesc lumânări obişnuite, în plină perioadă caniculară, ca şi cum ar fi vorba de a exorciza din nou amenințarea cu furtuni.
Fecioara neagră din Montserrat, din Spania sau cea din Roca-madour din Lot fac obiectul unui cult combinat în care ritualul păgân se învecinează cu practicile creştine. Fecioara neagră, autentică moştenitoare a Zânelor, se confundă la origine cu femeia sălbatică numită uneori sarazină. Or, folclorul francez răspândeşte foarte multe legende cu sarazini şi sarazine. Cum aceştia din urmă sunt considerați ca unii ce au lăsat urme ale trecerii lor prin locuri bizare în care invaziile arabe nu au putut niciodată să pătrundă, trebuie să admitem că sarazinii sunt mai degrabă ființe mitice. In planul imaginarului medieval, ar trebui să-1 deosebim pe sarazinul în care se reîncarnează năluciri cu zâne sau strigoi, de musulmanul care ne duce cu gândul la realități istorice total diferite. Când textele literare ale Evului Mediu prezintă civilizația arabă, aceasta ne apare ca aparținând mai degrabă unei lumi mitice şi pur imaginare decât sub aspectul ei istoric şi social. Sarazinul (sau sarazina) este înainte de toate o ființă din Lumea de Apoi marcat de apartenența sa la lumea obscură a strigoilor. Sara şi toate Fecioarele negre stau mărturie a supraviețuirii ei în creştinism.
Cristofor şi câinele (25 iulie)
Sfântul Cristofor cu cap de câine, sărbătorit în ziua de 25 iulie, deschide o perioadă importantă de comemorări în care se regăsesc aspecte majore ale mitului canicular în Evul Mediu. Această figură

creştinată a unei vechi divinități precreştine ne invită să privim cu atenție tradiția ei hagiografică. Vom aminti ca este prăznuit în aceeaşi zi cu Sfântul lacob din Compostella cinstit printr-un pelerinaj celebru în Galicia.
Conform legendei, barbarul Reprobus („damnatul") s-a născut la Canaan în secolul al Ill-lea, sub înfățişarea unui uriaş cu față înspăimântătoare care semăna cu cea a unui câine. Fără

îndoială că numele său latin *{Reprobus)* a fost format după cuvântul în limba arameică *rabrab* care denumeşte uriaşul. Deoarece el voia să servească un stăpân demn de forța sa, mai întâi s-a pus în slujba regelui Filip din *Licia* (ceea ce înseamnă în greceşte „țara lupilor"), apoi în slujba lui Satan însuşi care îl speria pe rege. Deoarece a văzut că Satana s-a speriat la rândul său la vederea unei cruci, Reprobus a înțeles că singurul său stăpân va fi Hristos.
Un sihastru 1-a sfătuit să-şi folosească forța şi mărimea corpului ajutând călătorii la traversarea unui fluviu. într-o zi, pe când ducea pe umerii săi un copil, apa a început să crească, în timp ce copilul se făcea mai greu decât plumbul. Cu prețul unui efort supraomenesc, Reprobus a reuşit să ajungă pe celălalt mal. Atunci copilul i-a mărturisit: „Tu nu numai că ai cărat toată lumea pe umerii tai, ci şi pe cel care a creat-o. Eu sunt regele pe care îl căutai şi pe care l-ai slujit fără să-1 cunoşti. De acum înainte, tu nu te vei mai numi Reprobus, ci Cristofor, «cel care 1-a cărat pe Hristos». Acum plantează-ți toiagul în pământ". Cristofor se supune poruncii şi toiagul se acoperă cu frunze şi curmale.
De unde vine capul de câine al Sfântului Cristofor? se întreba odinioară Pierre Sainty ves. Pentru a-1 afla pe demnul strămoş mitic al lui Cristofor el s-a întors spre Egipt şi zeul-câine egiptean, Anubis. Dar capul de câine aparține cu siguranță unei lungi serii de divinități care au în comun acest cap de animal: tradiția cinocefalilor ne confirmă acest lucru.[IV]
In spatele uriaşului Cristofor, descoperim o figură impresionantă a podarului sau a personajului psihopomp comparabilă cu Orion din mitologia greacă. De fapt, personajul face trimitere la mitul descinderii în Iad mai ales cu ajutorul chipului de câine care îi domină reprezentarea.

Si în folclorul celtic, câinele este asociat cu Lumea de Dincolo. In Bretania, câinele negru poate fi întâlnit pe drumul ce duce la mlaştina Infernului: Yeun Ellez. întâlnirea cu el prevesteşte o furtună sau o catastrofă. Acest câine este cel mai adesea una dintre formele în care apare diavolul care-şi caută prada printre păcătoşi. El se confundă cu uriaşul cu măciucă din *mesnie Hellequin* care conduce Vânătoarea sălbatică. Cristofor cumulează, astfel, în ființa sa mitică, uriaşul şi câinele din numita vânătoare.
în lumea celtică, câinele apare ca un mediator al Lumii de Apoi. Nimic nu dovedeşte mai bine acest lucru decât cultul dedicat sfântului ogar Guignefort din regiunea Châtillon-sur-Chalaronne. Pornind de la mărturia lui Etienne de Bourbon, Jean-Claude Schmitt a demonstrat cum cultul Sfântului Guignefort se afla în centrul unui întreg dispozitiv păgân pe care creştinismul a încercat să-1 desființeze. „Femeile care aveau copii bolnavi îi duceau într-un loc unde se presupunea că este mormântul unui câine sfânt. Aveau obiceiul sa aducă drept ofrande sare si alte lucruri. Aici, femeile agățau scutecele copilului bolnav în arbuştii din jur şi băteau un cui în copacii care creşteau în acest loc. Apoi, treceau copilul complet gol printre trunchiurile a doi copaci. Femeile implorau faunii să-1 ia pe copilul bolnav, care, spuneau ele, era al lor, şi să le redea copilul care era gras şi voinic, sănătos tun".
Acest ritual era legitimat chiar printr-o legendă. într-o zi, un câine a salvat un bebeluş din gura unui şarpe. Cum botul câinelui era înroşit de sânge, după rupta cu şarpele, părinții bebeluşului au crezut că acesta le-a mâncat copilul. Au ucis animalul îndată, dar văzând copilul sănătos şi neatins şi-au regretat fapta. Câinele a fost aruncat într-un puț aflat în fața porții castelului. Cultul în cinstea ogarului a luat naştere chiar din acel loc.
în secolul al XlII-lea, inchizitorul Etienne de Bourbon s-a dus la Châtillon-sur-Chalaronne şi a aflat dspre ritualurile şi tradițiile legate de ogar. îngrozit, s-a hotărât să interzică aceste practici. în acest scop i-a adunat pe toți oamenii din ținut, i-a pus să taie câțiva copaci, a exhumat oasele câinelui şi le-a ars pe rug. în final, a instituit interzicerea acestui cult barbar. Toate acestea însă n-au avut nici un rezultat:

cultul s-a practicat şi mai intens; este adevărat că, între timp, câinele a fost canonizat şi de atunci amintirea Sfântului Guignefort s-a amestecat cu cea a ogarului. In acest mod, cultul Sfântului Guignefort oferă încă un bun exemplu de mitologie creştină în Evul Mediu. Deoarece nu a putut îndepărta credinţele şi ritualurile păgâne, Biserica s-a grăbit să le dea un sens care convenea învăţăturilor sale. Acest transfer de sacralitate avea menirea să conducă spre creştinism un popor necredincios care găsea în acest mod motive noi pentru a-şi cinsti vechile divinităţi, bucurându-se în acelaşi timp de bunătatea divină care, până atunci, nu-i era accesibilă. Asumându-şi vechile superstiţii, sau măcar punându-le de acord cu spiritul revelaţiei evanghelice, Biserica folosea un limbaj pe care, de acum încolo, îl puteau înţelege şi masele de oameni inculţi. Acesta era preţul convertirii „păgânilor". Tot ce mai supravieţuieşte azi în ceea ce numim uneori „religie populară" provine din acest compromis cultural care a permis intrarea unor forme ale păgânismului în cadrul ritual şi sfânt al creştinismului.
Perioada Caniculei oferă exemple deosebit de sugestive din această mitologie păgână implicată: de la Măria Magdalena la Cristofor sau de la Marta la Guignefort, se continuă acelaşi dialog al creştinismului cu memoria arhaică şi păgâna a Occidentului.

NOTE

1. F. Le Roux şi C. Guyonvarc'h, *Les Fetes celtiques, op.cit.,* pp. 113-163 şi pp. 203-211.
2. A se vedea anexele de la sfârşitul cărţii.
3. **L. Dumont,** *La* ***Tarasque,*** Paris, Gallimard, 1951 (ediţie nouă 1987).
4. Textul acestei legende consemnată de P. Pons a fost publicat în *Le Monde alpin et rhodanien, 2,* 1973, p. 70.
5. M. Eliade, ***Aspects*** *du mythe,* Paris, Gallimard, 1963, p. 72.
6. G. DuniC7.il, *Mythe et Epopee* 111, Paris, Gallimard, 1973 (ediţia a IlI-a, 1981). *Fetes romaines d'ete et d'automne,* Paris, Gallimard, 1975: les *Neptunalia*

(pp. 25-35), les *Furrinalia* (pp. 32-37). Citatul din Denys (12, 11) se găseşte comentat la pag. 63 şi în *Mythe et Epopee* III.
7. G. Paris, *Les Danseurs maudits, legende allemande du XF siecle,* Paris, Bouillon, 1900.
8. B. Robreau, *Les Miracles de Notre-Dame de Chartres: recberches sur la structure,* Chartres, Societe archeologique d'Eure-et-Loir, 1994.
9. P. Sebillot, *Le Folklore de France,* 1904-1906. Reeditare: Paris, Imago, 1983 (volumul IV, *Les Eaux douces,* p. 227).
10. H. Dontenville, *Mytbologie francaise,* Paris, Payot, 1948. Reeditare: 1973, p. 46.
11. *Homilia de sacrilegiis,* capitolul III, ediţia Caspari citată în D. Harmening, *Superstitio,* Berlin, 1979, p. 54 şi p. 147.
12. Gerhardt, *Old men of the sea From Neptunus to old french „ luiton" ,Utrecht,* 1967, şi Ph. Walter, *Canicule, Essai de mythologie sur* Yvain de *Chretien de Troyes,* Paris, Sedes, 1988, pp. 145-153.
13. Chaillan, *Les Saintes Maries de la mer,* Marsilia, 1926 (cu documente despre săpăturile arheologice din secolul al XV-lea). P. Amargier, *Les Saintes Maries de la mer au Moyen Age,* Aix-en-Provence, 1985. J. Chocheyras, *Les Saintes de la mer, op.cit.,* pp. 37-41.
14. J. Chocheyras, *Les Saintes de la mer, op.cit.,* pp. 127-136.
15. *Les Villes mortes du golfe de Lyon,* Paris, Pion, i 883, pp. 416-417.
16. Despre dovezile arheologice legate de cultul dedicat zeiţelor-mame în regiunile care privesc sfinţii mării: J. Chocheyras, *Les Saintes de la mer, op.cit.,* pp. 37-41.
17. D. Poiron, „Le role de la fee Morgue et des ses compagnes dans *\ejeu de la Feuille", Buletin bibliographique de la Societe internaţionale arthurienne,* 18, 1966, pp. 125-135.

18. A. Maury, *Croyances et Le'gendes du Moyen Age,* Paris, 1896, p. 23 (reimprimare: Champion, 1974).
19. C. Lecouteux, „Les cynocephales", *Cahiers de civilisation medievale,* 24, 1981, pp. 117-128.
20. J.-C. Schmitt, *Le Saint Uvrier: Guinefort guerisseur d'enfants depuis le XIIF siecle,* Paris, Flammarion, 1979.

IX

SFÂNTUL MIHAIL LA MUNTELE GARGAN

Vestigiile Carnavalului sunt foarte palide la sărbătoarea Sfântului Mihail (29 septembrie), partea importantă a dispozitivului mitologic şi ritual în ceea ce priveşte această perioadă estompându-se în cursul secolelor. Totuşi, există mărturii care ne duc cu mintea la manifes-tările ritualice care se practicau şi care erau cel puţin la fel de importante ca şi cele proprii altor perioade ale anului.

în zilele noastre, ziua de Sfântul Mihail nu mai oferă ocazia de a sărbători ca în Carnaval. Totuşi, un preot menţiona încă din secolul al XVIII-lea existenţa încă unui revelion în seara de 29 septembrie[1]. In lumea germanică, se obişnuia să se bea în acea zi. Important de ştiut e că Mihail este numele emblematic al ursului din Rusia. Figura arhetipală a acestui animal carnavalesc nu este întâmplător legată de această dată. Aşa cum a subliniat Claude Gaignebet, ciclul de patruzeci de zile este asociat cu ieşirile ursului (sau ale Omului sălbatic) în folclorul calendaristic şi ziua de Sfântul Mihail se află chiar pe această axă „ursină" a anotimpurilor.

Sfântul Mihail al Pericolului

Toată mitologia păgână referitoare la echinocţiul de toamnă se concentrează asupra unui loc simbolic: Muntele Saint-Michel a cărui memorie păgână este perceptibilă sub patina creştină. Mihail rămâne, într-adevăr, asociat cu acest loc important al Occidentului creştin spre

care se îndreptau numeroşi pelerini. De aceea, celebrul munte normand constituie un însemnat loc „mitologic" al Evului Mediu. Pe atunci se numea Saint-Michel du Perii.

Sfântul Mihail

în *Legenda de Aur,* lacobus de Voragine prezintă povestea ctitoririi care a conferit sacralizarea creştină a muntelui:

„Sfânta solemnitate a sărbătorii de Sfântul Mihail, arhanghel, se numeşte Apariţie, Dedicaţie, Victorie şi Memorie. Apariţiile acestui înger sunt numeroase. Prima a avut loc pe Muntele Gargan. Este un munte din Apulia, situat lângă oraşul Siponto. în anul lui Dumnezeu 390, exista în Siponto un om care, după unii autori se numea Gargan, după numele acestui munte sau poate acest munte îşi luase numele de la acest om. El

avea o turmă mare de oi şi de vaci; şi într-o zi, pe când aceste animale păşteau pe coasta muntelui, un taur s-a îndepărtat de ceilalţi pentra a se urca în vâri si nu s-a mai întors cu turma. Proprietarul a pornit în căutarea lui însoţit de mulţi servitori şi 1-a găsit tocmai în vârful muntelui, în faţa unei peşteri. înfuriat de faptul că acest taur rătăcea singur, la întâmplare, a aruncat spre el o săgeată otrăvită; dar pe loc, săgeata, ca şi cum ar ii fost purtata de vânt, s-a întors la cel ce-o aruncase şi 1-a lovit. Locuitorii speriaţi se duc să-1 aducă pe episcop şi să-i ceară părerea asupra acestui lucru atât de ciudat. Episcopul a ordonat trei zile de post şi le-a spus ca explicaţia acestui lucru ar trebui cerută lui Dumnezeu. După toate acestea, Sfântul Mihail i s-a arătat episcopului şi i-a spus: «Aflaţi că acest om a fost lovit de suliţa sa cu voia mea; căci eu sunt arhanghelul Mihail care, din dorinţa de a locui în acest loc pe pământ şi de a-1 păstra în siguranţă, am vrut să vă fac cunoscut prin acest semn că eu sunt inspectorul şi paznicul acestui loc.»"

Acest text fundamental conține trei elemente majore care le permit profanilor să pătrundă în inima mitologiei creştine a Evului Mediu: descoperirea unui loc sfânt de către un animal, sulița care se întoarce împotriva celui care a aruncat-o şi, în fine, numele de Gargan purtat de păstorul de vite de pe Muntele Saint-Michel.

Taurul sfânt

Legenda taurului „inventator" de pe muntele Gargan devenit Muntele Saint-Michel este veche. Ea se regăseşte în *Predicile* lui Beda Venerabilul (672-735)'; Flodoard (894-966) a pus-o în versuri în secolul al X-lea[J]. Acest mit creştin se sprijină pe prezentarea uşor modificată a unui mit păgân despre taurul sfânt. In legenda despre munte, taurul este cel care-i conduce pe oameni spre locul sfânt: el preia rolul lui Hermes; este ghidul oamenilor spre arhanghelul Mihail care, la rândul sau, poate conduce sufletele spre lumina sfântă: „fie ca Sfântul Mihail, purtătorul steagului, să-i aducă în lumina sfântă" *(sed signifer sanctus Mickael repraesentet eas in lucem sanctam),* spune rugăciunea din slujba de înmormântare. Aşa cum bine înțelesese Pierre Saintyves,

Sfântul Mihail „îi urmează" lui Hermes anticul sau lui Mercur latinul. Ca pentru a sublinia această filiație mitica, toponimul Saint-Michel-Mont-Mercure din Vendee permite regăsirea asocierii ideale a celor două divinități psihopompe care au fost venerate în mod succesiv în acelaşi loc.

De altfel, Gargan ne duce cu gândul la numele uriaşului Gargantua. Or, asocierea mitică a unui uriaş cu anumiți munți este prezentată minunat în cea mai străveche literatură medievală care îşi dovedeşte astfel acordul cu o tradiție mitică anterioară. în romanul *Tristan,* al lui Beroul, un ermit singuratic numit Ogrin locuieşte în pădurea din Morrois. Pentru a-i înlesni Isoldei să-1 regăsească pe regele Mark după fuga ei de la curte, el va juca un rol de mediator. Ogrin se duce atunci la munte (e vorba de Mount St. Michael din Cornwall) pentru a cumpăra haine luxoase, pe care i le oferă apoi reginei. Dar cu ce bani cumpără Ogrin nişte lucruri aşa de scumpe? Romanul nu precizează acest lucru, dar răspunsul la o asemenea întrebare se află în mitul gigantului pe care-1 foloseşte Be'roul. Este clar că acest Ogrin, figură puțin voalată a Omului sălbatic, se prezintă ca un avatar al căpcăunului, întotdeauna posesor al unor mari bogății, dacă dăm crezare numeroaselor poveşti populare. Această bogăție mitică se afla pe un munte pe care Ogrin ştie să-1 găsească atunci când este nevoie. Conform mărturiei din romanul *Tristan,* Muntele Saint-Michel este chiar muntele lui Ogrin, adică Muntele căpcăunului[4]. Legenda normandă aminteşte de existența acestei figuri a căpcăunului care colindă muntele. Aici înfruntă şi ucide regele Arthur un uriaş teribil, hoț şi violator de femei.[5]

Mitul care povesteşte naşterea „creştină" a Muntelui Saint-Michel nu este izolat. Peste tot în Franța şi în Europa, legendele locale vorbesc despre naşterea unui loc sfânt sau a unei biserici creştine datorită descoperirii neaşteptate a unei statui a Fecioarei de către o cornută sau alt animal asemănător. Locul creştin înlocuieşte atunci locul păgân instalat în acelaşi spațiu. *Histoire illustree des pelerinages franqais de la tres sainte Vierge Mărie (Istoria ilustrată a pelerinajelor franceze a Preasfintei Fecioare Măria),* publicată în anul 1890 de către reverendul

Drochon, ne oferă sigur cea mai frumoasă antologie a miturilor păgâne creştinate din nevoia de a o preaslăvi pe Fecioara Măria. Această lucrare naivă prezintă, în realitate, cui ştie s-o citească, un minunat repertoriu de mituri păgâne învăluite într-un strai creştin.

Astfel, pelerinajul în cinstea Doamnei Noastre de la Font-Romeu-Odeillo îşi are originea într-

o legendă pioasă despre taur. La originea sfinţirii locului se află un izvor {*Font-Romeu* înseamnă „fântâna pelerinului din Roma"). Acest izvor se află în spatele altarului principal actual, sub nişa care-o adăposteşte pe Fecioara Măria; el a fost descoperit în mod miraculos la începutul secolului al Xll-lea datorită unui taur care a lovit pământul cu picioarele şi coarnele sale.
Statuia numită Notre-Dame du Romigier din Manosque a fost descoperită în împrejurări asemănătoare. Doi boi trăgeau un plug; deodată, ei s-au oprit în faţa unui tufiş de mărăcine şi au refuzat să meargă mai departe. Plugarul s-a mirat de încăpăţânarea lor; el a chemat în ajutor câţiva vecini; aceştia au săpat în pământ şi au zărit deodată o statuie a Fecioarei într-un sicriu din marmură albă. Această statuie este venertată de atunci şi poartă numele de Notre-Dame du Romigier. Acest cuvânt vine din provensalul *roumi,* care înseamnă „tufiş" [fa] şi aminteşte de valoarea sacră pe care celţii o atribuiau, în general, copacilor spinoşi şi tufişurilor.
In toate aceste povestiri, taurul deţine rolul de animal-zână iniţiat în secretele divinităţilor tutelare ale locului. El este, la rândul lui, metamorfoza unui zeu, acel căpcăun păgân şi divin de la care pare a fi preluat puterile magice.
Motivul săgeţii lansate împotriva unui animal şi care este în mod misterios deturnată de la ţintă pentru a reveni la vânător aparţine, la rându-i, tradiţiei celtice. Citim despre el într-o legendă din regiunea Landes (Mont-de-Marsan), dar aceasta nu este singura atestare în literatura medievală de origine celtică. Un poem scris de Mărie de France (în secolul al Xll-lea) povesteşte cum Guigemar, un vânător renumit, a ochit într-o zi o căprioară albă care se ascunsese într-un tufiş. După ce a atins animalul, săgeata s-a întors ca prin minune împotriva celui care o aruncase.

S-ar găsi, în mod sigur, şi alte exemple cu aceeaşi temă a vânătorului devenit vânat în tradiţia mitologică (să ne gândim doar la istoria lui Acteon). Totuşi, apartenenţa celtică a motivului din legenda amintită (din Landes) şi poemul scris de Mărie de France nu trebuie subestimate. Dacă săgeata se poate astfel întoarce împotriva celui care a aruncat-o, este pentru că animalul vizat reprezintă încarnarea unei divinităţi şi fiindcă are caracteristicile pe care Evul Mediu le califica drept „vrăjite". Cu alte cuvinte, taurul de pe Muntele Saint-Michel nu este un animal oarecare; este un animal vrăjit; este un taur divin sau un taur-zeitate. El poate fi comparat cu acei tauri misterioşi de origine celtică descoperiţi întâmplător sau exhumaţi cu prilejul săpăturilor arheologice. In anul 1756, la Avrigney, s-a descoperit astfel statuia din bronz a unui taur cu trei coarne datând din epoca galo-romană. Fie şi numai această singură statuie şi tot ar fi de ajuns să dovedească importanţa taurului printre figurile divine ale religiei celtice care este tributară unei moşteniri ce aminteşte de vaca sacră din religia hindusă.
Foarte multă vreme, specificitatea miturilor celtice a rămas necunoscută în favoarea marelui prestigiu de care s-au bucurat miturile greceşti. în acelaşi sens, s-a încercat transformarea miturilor celtice în imitaţii palide ale miturilor greceşti. De fapt, afinitatea dintre miturile celtice şi cele greceşti sau germanice se explică mai bine prin raportarea la o moştenire indo-europeană comună decât prin imitarea unei mitologii de către alta.
Gargan
In legenda despre Muntele Saint-Michel, păstorul de pe muntele sfânt se numeşte Gargan; este evident că el anunţă mare figură rable-siană precedată istoric de cea a unui uriaş mitic celebru în cronicile despre Gargan. Totuşi, numele de Gargan este atestat în secolul al XU-lea într-un roman scris de un anume Aymon de Varennes. în romanul său intitulat *Florimont* şi datat foarte precis în anul 1118, romancierul, originar din ţinutul lionez, face descrierea unui uriaş

numit Garganeus cu o minuțiozitate care nu lasă loc nici unei îndoieli asupra originii lui mitice:

[Garganeus]
[...] avea un cap de leopard,
Dar avea privirea de trădător
Şi corpul de şarpe fantastic zburător;
Nimeni n-a văzut ceva aşa de mare.
Iar picioarele erau
De şarpe şi de peşte.
(v. 1973-1978 ediția A. Hilka)

Acest uriaş are un cap de leopard cu o privire trădătoare. Corpul său este cel al unui „şarpe fantastic" *(vouivre)* uriaş care zboară. Pornind de la picioare, s-ar fi zis că-i un şarpe şi un peşte. Această din urmă proprietate permite includerea lui Garganeus şi Melusine într-un acelaşi arhetip care transcende opoziția aparentă a sexelor. Arheologia galo-romană permite regăsirea prototipului tuturor acestor figuri.

Garganeus are, într-adevăr, aceeaşi formă de şarpe sau peşte pe care o are anghipedul de pe coloanele galo-romane. Acesta posedă numeroase replici în statuarul antic. Coloana galo-romană din secolul al III-lea, descoperită la Merten în anul 1878 şi expusă la Muzeul din Metz, este, în mod cert, unul dintre cele mai frumoase ornamente în formă de floare. Ea dovedeşte sincretismul credințelor celtice şi romane într-o epocă în care celții (galii) înalță efigii cu zeii lor.

Este evident că interpretarea unui asemenea monument este foarte complexă. Ea face apel la mai multe nivele de semnificații pe care nu le putem defini prea uşor. Cavalerul jupiterian care este îmbrăcat cu veşmintele de gală ale împăratului învingător poate ilustra triumful unei *pax romana.* El sugerează, de asemenea, supremația politică a zeului roman (şi, în consecință, a religiei romane) asupra divinității galice anghipede (cu corpul care se termină în formă de peşte). Acest zeu galic este prezentat ca fiind prins sub calul zeului împărat în atitudinea învinsului: de aici am putea deduce că în această interpretare romană a unui zeu galic şi a unei teme religioase galice, cele

două divinități, romană (Jupiter) şi galică (anghipedul), au aceleaşi atribuții mitice de suveranitate celestă, deşi Jupiter îl descalifică pe rivalul său tenebros. Şi totuşi, acelaşi cavaler poate evoca, printr-un fel de transfer asupra zeului roman, tema cavalcadei infernale sau *mesnie Hellequin* care aduce în scenă un cavaler-fantomă ce zboară prin aer împreună cu armata sa de spirite.

Vom reține caracterul proteiform al monstrului: la muzeul din Nancy există o statuie galo-romană asemănătoare în care anghipedul are aripi foarte vizibile; el a devenit deci pasăre şi aminteşte unii monştri zburători ce apar în legendele arthuriene sau în folclorul Rugăciunilor publice (aşa-numitul *graoulli,* din Metz, de exemplu). De fapt, anghipedul (acest om-peşte care uneori este om-şarpe) reaminteşte foarte direct reprezentările melusiene bine cunoscute din statuile romane sau din iconografia manuscriselor. Acest personaj, jumătate-om, jumătate-animal este, nici mai mult nici mai puțin, decât un avatar al uriaşului, stăpân al Lumii de Apoi şi mare figură din panteonul celtic. El posedă, simultan, trăsături omeneşti giganteşti, dar şi caracteristicile unei păsări, ale unui şarpe şi ale unui peşte. Această pluralitate îi conferă, de fapt, adevăratul caracter divin.

Numele lui Garganeiis şi cel al lui Gargantua prezintă o asemănare evidentă. Este bine să ne oprim la această apropiere a numelor. Un mit se transmite mai ales prin intermediul numelor,

fie că e vorba de nume proprii sau de toponime. Toponimele de Gargan au fost repertoriate de către Henri Dontenville şi discipolii acestuia. Vom menţiona doar Livry-Gargan (Seine-Saint-Denis), Garganvillar (Tarn-et-Garonne) sau Gargas (Haute-Garonne şi Vaucluse), alături de numeroşi munţi Gargan; ar trebui să cităm şi Gargenville, Garges-les-Gonesse, Gargilesse Dampierre şi numeroase alte locuri cu acest nume. Un mare număr din aceste toponime dispun de atestări cu mult anterioare lui Rabelais. Gargas ne va conduce, de altfel, în plină eră neolitică, datorită grotelor care împânzesc locul. Oricum ar fi, existenţa unei figuri mitice care se asociază cu numele lui Gargan este înscrisă în locurile normande încă dinaintea secolului al XVI-lea şi ea îl obligă pe mitolog sau pe istoricul în religii să nu subestimeze anumite

continuităţi mitologice între lumea celtică antica şi universul creştin al Evului Mediu. Acesta din urmă a ştiut să transforme vechile urme păgâne fără a le lăsa să dispară în totalitate, în avantajul său. Astfel, el a conservat într-o formă criptată esenţa mitologiei păgâne premer-gătoare creştinismului. Mitologia creştină din Evul Mediu ne apare ca o mitologie păgână creştinată.

Sfântul Denis (9 octombrie) si femeia-câine

Legenda Sfântului Denis (comemorat în ziua de 9 octombrie) cuprinde alte elemente mitologice de un deosebit interes pentru înţelegerea rădăcinilor păgâne ale mitologiei medievale. Această legendă s-a dezvoltat în mai multe etape şi elaborarea ei poate fi urmărită prin intermediu] diferitelor scrieri. Vorbind despre Denis în secolul al Vl-lea, Grigore din Tours este primul care pomeneşte despre decapitarea sfântului. *în* secolul al Vll-lea, un scriitor anonim, care declară că se bazează pe o tradiţie orală, adaugă un detaliu la episodul decapitării: după ce au fost despărţite de trupurile martirilor, capetele au început să zvâcnească şi să aducă laude lui Dumnezeu. In secolul al IX-lea, legenda se completează prin fuziunea a două personaje fără îndoială independente unul faţă de altul. Născut într-o familie bogată din Atena, la nouă ani după Hristos, pasionat de matematică şi de astrologie, Dionysius a aprofundat-o pe cea din urmă în Egipt înainte de a deveni magistrat (arhonte) în Atena. El s-a convertit la creştinism datorită Sfântului Pavel şi a pornit la evanghelizarea Europei. A mers la Paris, unde a contribuit la construirea a numeroase lăcaşuri de cult.

Arestat din ordinul guvernatorului roman Fescennius, a fost supus la o serie de chinuri. In timp ce capul îi era sfărâmat cu o piatră, membrele i-au fost smulse cu ajutorul unui bici şi, când i s-au văzut oasele, a fost scăldat în propriul său sânge. A refuzat însă să-şi renege credinţa. întins pe un grătar încins până la roşu, el a rămas de neclintit la chinuri. Leii, care ar fi trebuit să-1 devoreze, s-au apropiat şi i-au lins picioarele. Pus într-un cuptor în care trebuia să piară, el a ieşit mai

puternic decât a intrat. Crucificat, el a rămas de neclintit în credinţa lui. Atunci, guvernatorul roman a ordonat să **fie** decapitat pe o colină ce era închinată lui Mercur. De atunci, colina a fost botezată Muntele Martirilor (Montmartre). După ce a fost decapitat, Sfântul Denis s-a ridicat, şi-a luat capul în mâini şi 1-a dus până în nordul Parisului, unde un oraş a luat în acea zi numele sau.

Această legendă, deosebit de frumoasă, are de fapt menirea de a masca rămăşiţele unui puternic **mit** păgân anterior creştinismului sub vesmintele unei poveşti plină de pioşenie. Din subsolul bazilicii Saint-Denis au fost scoase la lumină vestigiile unui cult păgân care era cu mult mai vechi decât fondarea monumentului însuşi. Oare acest cult era axat pe adorarea unui cap sfânt care va deveni mai apoi „capul" Sfântului Denis? Este foarte posibil.

în orice caz, literatura celtică abundă în exemple de decapitări miraculoase. Textele mitologice irlandeze, care reprezintă în acest caz cea mai bună păstrare a tradiţiei celtice în

Evul Mediu, ne oferă exemplul *Festinului din Bricriu*,* în cursul căruia are loc o decapitare asemănătoare cu cea a Sfântului Denis. In loc să moară pur şi simplu, personajul decapitat îşi ia capul şi pleacă. Marie-Louise Sjoestedt a rezumat acest text important în lucrarea sa intitulată *Dieux et heros celtes {Zei si eroi celți).* Aceasta este, de fapt, adaptarea unui vechi mit celtic în care ritualul capului tăiat căpătase deja o conotație sfântă. Uriaşul Curo! vrea să-i sfideze pe eroii lui Ulster. El se înfățişează în timpul unui ospăț ținând într-o mână un butuc şi în cealaltă o secure. El cere ca un erou curajos să vină să-i taie capul înainte ca decapitarea de a doua zi să aibă loc. Un erou răspunde provocării. CuroY îi dă securea pe care o avea cu sine şi îşi pune capul pe butuc. Eroul irlandez îi taie capul lui CuroY care, imediat, se ridică, îşi ia capul, butucul şi securea şi strângându-şi capul la piept se afundă în lacul vecin care îi era şi casa. Mai multe romane medievale, în care apar cavalerii lui Arthur, prezintă acelaşi motiv: romanul *Humbaut* (secolul al XlII-lea) şi romanul englez despre ***Sire** Gauvain et le Cbevalier Vert (Sir Gauvain şi Cavalerul Verde).* Cum să nu amintim faptul că în romanele despre *Graal* motivul capului tăiat ocupă un loc de seamă?

într-o versiune galică a istoriei despre Graal, se precizează chiar faptul că în potirul sfânt apare un cap tăiat, detaliu sinistru pe care Chretien de Troyes, în a sa celebră *Povestea Graalului* (scrisă prin anul 1183) s-a grăbit să-1 omită. Capul tăiat are, de altfel, un rol esențial în toată religia celtică."
Sfântul Denis se integrează deci unei lungi tradiții mitice în care decapitarea se alătură ritualurilor referitoare la fondare şi la fertilitate. Acesta să fie oare motivul pentru care Sfântul Denis, al cărui nume etimologic vorbind vine de la cel al lui Dionysos, zeul viței şi al vinului, să fie sărbătorit în anotimpul culesului? Este cel puțin tulburător să constați faptul că doi însoțitori ai Sfântului Denis, respectiv preotul Rusticus şi diaconul Eleutherius, poartă poreclele atribuite, în mod tradițional, zeului Dionysos în toată perioada Antichității.

Oraşul Saint-Denis de astăzi se numea la început Catulacum sau Catuliacum. Explicația provenienței acestei denumiri o găsim în mitul celtic care se ascunde în spatele legendei în varianta creştinată asupra Sfântului Denis. In *Gesta Dagoberti* se povesteşte că o doamnă numită Catula a primit capul tăiat al Sfântului Denis şi a avut mare grijă de el[10]. Or, *Catula* înseamnă cățea în latina vulgară şi din această cauză ne trimite la mitul păsării-câine din *mesnie Hennequin.* Această cățea ne aminteşte, evident, de câinele care călătorea în barca Sfântului Tropez, decapitat şi el. Prezența acestor femei binefăcătoare va fi semnalată şi în alte legende cu decapitați. în legenda Sfântului Andeol, o doamnă numită Tullie culege capul sfântului martir. Or, Tullie nu poate fi decât forma contractată şi romanizată de la Catula, femeia-câine din mitul celtic.
Sfântul Denis are numeroase dubluri cam peste tot în Franța. Sfântul care îşi duce capul după ce i-a fost tăiat este un personaj comun în hagiografia medievală. Pierre Saintyves a menționat mai mult de o sută treizeci de sfinți sau sfinte cefalofore al căror cult poate fi întâlnit peste tot în Franța şi în Europa. Este vorba de reproducerea în o sută de ipostaze a aceluiaşi mit şi ritual de decapitare care ne trimite mereu la aceeaşi figură arhetipală de uriaş şi la forma creştinată a unui vechi ritual păgân despre fecunditate.
Sfântul Bruno, ursul munților
Figura mitică a ursului este omniprezentă în mitologia creştină. Nu mai numărăm sfinții care poartă numele ursului (Sfântul Urs, Sfântul Ursin etc), dar şi pe cel al Sfântului Bernard *(Bar,*

nume germanic, şi *-art,* denumirea celtică a ursului) şi multe alte forme încă. Dar ce relație poate fi între bunul Sfânt Bruno, fondator al unei mănăstiri la nord de Grenoble (în masivul Grande Chartreuse), şi ursul însuşi? Mai întâi trebuie să notăm că Bruno înseamnă „brunul". Ne gândim imediat la culoarea părului care serveşte ca semn distinctiv al persoanei. Dar prin „brun" putem înțelege şi „păros", ființă acoperită

cu păr brun. Apoi, alăturăm figura ursului brun, căci se ştie că acest animal era desemnat prin tot felul de perifraze pe care folcloristul Claude Gaignebet le reaminteşte: părosul, unchiul, Omul sălbatic, omul cu blană, plantigradul, picior umflat, cel ce linge, cel dulce ca mierea, bătrânul muntelui, stăpânul pădurii. Ursul din *Roman de Renart* se numeşte chiar Brun. Dar această explicație etimologică a numelui trebuie raportată la un episod hagiografic povestit în *Vie de saint Hugues (Viața Sfântului Hugo),* episcop al oraşului Grenoble.[12] Bruno şi şase dintre tovarăşii săi sunt în căutarea unui pământ pentru a fonda pe el o mănăstire. La Grenoble ei sunt atraşi de reputația de sfânt a episcopului Hugo. Episcopul are un vis care îl determină să-1 ajute pe Bruno. In vis, el 1-a văzut pe însuşi Dumnezeu construind pe un munte pleşuv un lăcaş care să-i laude gloria. El a mai văzut şi şapte stele care-i indicau locul de amplasare a acestui edificiu. Or, Bruno şi tovarăşii săi sunt exact şapte, precum stelele. De altfel, aceste stele indică drept destinație nordul, deoarece masivul Chartreuse unde se va construi mănăstirea se află la nord de Grenoble. Nu poate fi vorba decât de Marea Ursă care-1 simbolizează pe Bruno şi cei şase tovarăşi, Bruno fiind, mai mult decât ceilalți, desemnat de către simbolistica ursină a numelui său. După ce s-au instalat în Chartreuse, călugării vor trăi precum urşii, într-un mediu sălbatic.

Uriaşul Gug din Profețiile lui Merlin

O parte importantă a mitului despre uriaşi este concentrată în munții Gargan (sau Muntele Saint-Michel). Şi totuşi, dacă asocierea lui Gargan cu muntele este un dat toponimic ce nu poate fi contestat, asta nu înseamnă că au fost eliminate aspectele primordiale ale mitului despre uriaş. Lângă Rouen se află un munte Gargan bine cunoscut. O localitate cu acelaşi nume se află la Houdivillers, în arondismentul Beauvais, şi este menționată ca un loc de apariții sfinte. [13] Henri Dontenville a identificat toate aceste locuri gargantuine, dar o îndoială în privința vechimii tradițiilor mitice referitoare la ele nu poate fi

k

înlăturată pe deplin. în acest caz, de un real ajutor este referirea la calendar. Dacă Gargan(tua) este numele emblematic al figurii centrale a Carnavalului, mitul despre uriaş ar trebui să poată descoperi o componentă temporală care să clarifice această legătură între perioada carnavalescă şi mitul gargantuin.

Pentru a înțelege legea internă de organizare a timpului carnavalesc şi legătura acestui timp ritual cu figura uriaşului, trebuie să apelăm la un scurt extras din *Propheties de Merlin {Profețiile lui Merlin),* un text francez de la sfârşitul secolului al Xlll-lea'[4]. Aici, deşi într-un stadiu embrionar, aflăm despre o tradiție legendară referitoare la un uriaş care a pus stăpânire, cu puterea lui malefică, pe un întreg teritoriu. Formatul povestirii şi concizia enigmatică ne duc cu gândul la o tradiție mitică mult anterioară transcrierii ei din secolul al Xlll-lea.

„In Apulia se află o cetate numită Sipont care este devastată de o mare molimă. Molima va dura atâta timp cât va ieşi fum din gura lui Gug care a mâncat odinioară patruzeci şi doi (sau doisprezece) copii pentru a se vindeca de boala care-i măcina corpul şi sufletul. Când

evenimentul care s-a produs pe vremea Ierusalimului va împlini 1295 de ani, boala va înceta, capul lui Gug va putrezi, iar în Sipont toată lumea se va însănătoşi."
In acest text distingem trei motive mitice care merită să fie distinse şi examinate atent:
1. Un uriaş numit Gug suferă de o boală mai puţin obişnuită.
2. Pentru a se vindeca, el devorează patruzeci şi doi (sau doisprezece, după unele variante) de copii.
3. Când moare, capul îi este îngropat aproape de Sipont. Numele lui Gug nu ar putea să ne înşele mult timp. Lângă
Sipont găsim, într-adevăr, muntele Gargan (devenit mai târziu Muntele Saint-Michel) cunoscut încă din Antichitate. Faptul ca uriaşul se numea Gargan este de netăgăduit. Acesta este numele lui autentic. Gug nu-i decât o reconstrucţie analogică şi biblică pe numele Gog şi Magog dintr-un nume vechi, total străin *Bibliei.* De altfel, lângă Sipont se află locul numit Testa de Gargano care stabileşte o legătură între muntele propriu-zis şi capul sfânt al uriaşului. Mitul înscrie figura gargantuină pe un loc sacru al păgânismului care capătă astfel o valoare exemplară.

Oare de ce boală suferă acest uriaş? Textul nu ne spune absolut nimic despre acest lucru. Totuşi, este clar că această molimă se extinde şi macină şi oraşul întreg. Altfel spus, ar fi vorba de o calamitate de origine mitică ce otrăveşte o regiune întreagă urmând principiul destinului comun dintre Suveran şi Regatul său. Ne gândim inevitabil la *terre gaste* (adică steril) pe care-1 evocă romanele despre Graal, în care boala incurabilă de care suferea Regele Pescar se extinde ca un blestem pe pământul din jur, bântuit de nenorociri de nedescris.
în mitul sipontin, uriaşul este obligat să sacrifice vieţi omeneşti pentru a se vindeca. Este punctul culminant al acestei tradiţii. De fapt, uriaşul Gug, ca şi Minotaurul grec sau Morholt din legenda lui Tristan, vine să-si adjudece un veritabil tribut în vieţi omeneşti, ceea ce îl transformă într-un monstru sacru; reapariţiile lui urmează probabil un ciclu sacru de origine mitică. Ba mai mult, ca şi grecul Cronos sau latinul Saturn, Gug-Gargan mănâncă şi copii. Din acest moment, interpretarea rituală se impune în mod evident. Aceşti patruzeci şi doi de copii sunt reprezentarea timpului pe care uriaşul şi-1 acordă pentru a supravieţui. în mod simbolic, ei sunt imaginea celor patruzeci şi două de zile care corespund perioadei car-navaleşti si care punctează apariţiile şi dispariţiile acestui zeu-urs, căpcăun şi creatură magică care este Gargan. Numerele de patruzeci şi doi (sau de doisprezece) atribuite în mod explicit unui ritual gargan-tuesc ne ajută la reglarea timpului care ordonează liturghiile din Carnaval de la Lăsata Secului până la Paşte, de la Paşte la înălţare etc, şi care asistă la apariţia Uriaşului care-şi caută propria vindecare. Faptul că acest uriaş devorează carne omenească nu trebuie să mire pe nimeni! Faptul că el impune prin această devorare ritualul major din Carnaval, iată ce merită cu adevărat o explicaţie! Acest fapt ne este explicat în mod clar de *Profeţiile lui Merlin.* Ospăţul canibalic se înrudeşte cu o masă sfântă care are loc într-un timp el însuşi sfânt deoarece are menirea de „a regla" timpul.
în aceste condiţii, se înţelege mai bine valoarea religioasă a numărului patruzeci din perspectiva unei numerologii calendaristice. Cei patruzeci de martiri din Sevastia, sărbătoriţi în ziua de 10 martie,

în plină perioadă de post sau de Carnaval, nu au fără îndoială altă justificare decât pe aceea de a masca o cifră-cheie a calendarului păgân, veritabil centru al dispozitivului mitic al Carnavalului. Conform legendei, aceşti patruzeci de legionari (soldaţi) ar fi refuzat să se supună divinităţilor păgâne. După ce au fost torturaţi, au fost lăsaţi să degere într-un lac îngheţat. Oare aceşti soldaţi nu au fost ei sacrificaţi pe altarul unui zeu păgân ca şi cei

patruzeci şi doi de copii cu care s-a înfruptat Gug-Gargan? De altfel, să fie doar o întâmplare că printre cei patruzeci de martiri să se afle şi un anume Gorgon? De data aceasta, Gorgon este o victimă, contrar lui Gug-Gargan care avea rolul călăului, dar cine nu recunoaşte aici o deplasare specifică procesului de creştinare? Biserica transformă mitul păgân încurcând într-un fel numele. Totuşi, amintirea arhaică legată de aceste nume rămâne încă prezentă dacă le restituim contextul legendar păgân care este legat de fiecare dintre ele. Mai regăsim un alt Gorgon în tovărăşia unui Sfânt Firme printre comemorările din ziua de 11 martie.
Numărul doisprezece devine la fel de important dacă ne gândim să-1 readucem în contextul calendaristic. Cele Douăsprezece Zile care despart Crăciunul de Bobotează corespund perioadei Saturnaliilor. Este vorba de o imagine, la scară redusă, a celor douăsprezece luni ale anului care începe. In timpul Antichităţii romane, aceste douăsprezece zile comemorau pe Saturn-Cronos, cel care şi-a mâncat propriii fii în perioada Saturnaliilor. Evul Mediu înscrie aici comemorarea unui alt masacru împotriva copiilor, cel pe care 1-a ordonat Irod în ţinutul natal al lui Hristos.
Comemorarea masacrării Sfinţilor Prunci Nevinovaţi la 28 decembrie ar putea avea o dublă semnificaţie, în funcţie de punctul de vedere adoptat: fie cel biblic, fie cel păgân. în *Biblie,* aceşti copii au fost masacraţi de către Irod care credea că în acest fel avea să-1 omoare pe copilul Iisus în care el vedea un rival *(Matei,* 2, 13-18). In tradiţia păgână, masacrarea copiilor era privită ca o modalitate de vindecare a unei boli precum lepra. Se credea că era posibilă eliminarea răului prin cufundarea leprosului în sângele unor copii sănătoşi. în Evul Mediu, un cântec de vitejie *(Ami si Amile),* printre multe alte texte, ne vorbeşte despre această credinţă care figurează şi

în *Vie de saint Sylvestre (Viaţa Sfântului Silvestru).* Totuşi, pentru a-1 vindeca pe împăratul Constantin de lepră, Sfântul Silvestru refuză medicatia sângeroasă în care împăratul îşi pusese întreaga speranţă. El a recurs la un miracol divin care, mai apoi, 1-a constrâns pe împărat să se convertească. Silvestru, sărbătorit la 31 decembrie, nu apare întâmplător în calendar în momentul în care anul se va schimba şi când se comemorează Pruncii Nevinovaţi, victime ale unui călău nedrept, reamintind însă şi de vindecarea unui împărat lepros.
Firul care permite legătura dintre aceste comemorări se regăseşte în păgânism. De fapt, este vorba de vindecarea uriaşului Timp, a lui Saturn celtic care aşteaptă un supliment de patruzeci de zile pentru a deschide ciclul întâmpinarea Domnului-Lăsata Secului. *Biblia* proiectează un fel de lectură înflorită pe vechiul mit păgân şi îl face de nerecunoscut prin introducerea unei echivalente îndoielnice. Mărturia unei tradiţii păgâne conservată în plin secol al XlII-lea permite, din contră, regăsirea coerenţei profunde a unei tradiţii carnavaleşti şi care plasează uriaşul-căpcăun chiar în miezul misterului Timpului.
Astfel, legătura analogică pe care o putem stabili între uriaşul Gug (sau Gargan) de pe Muntele Saint-Michel şi Minotaurul (monstru cu corp de om şi capul de taur) ar explica mai apoi prezenţa taurului asociat cu păstorul Gargan. Ne aflăm în faţa a două formulări diferite (celtice şi elenice) ale unuia şi aceluiaşi mit indo-european. Gug-Gargan este sigur Minotaurul celtic. Nu este copiat după varianta Minotaurul grec, dar el ne conduce ca şi acesta la o moştenire comună popoarelor celtice şi elenice.
NOTE
1. *Revue des traditionspopulaires,\900,* pp. 465-467.
2. *Patrologie latine,* 94, coloana 502: Homelie CI: *In revelationem s. Michaelis.*
3. *Patrologie latine,* 135, coloana 853: *De triumphis Christi apud Italiam,* 1. XIV, cap. I, *De s. Michaele archangelo*

.

4. *Tristan et **Iseut,*** ed. cit., pp. 148-149, v. 2733.
5. *Ibid.,* pp. 632-633 ($78).
6. **Drochon** J.-E., *Histoire illustree des pelerinages jrancais de la tres sainte Vierge,* Paris, Pion, 1890, p. 775.
7. A. Prost, „La colonne de **Merten** et le monument de Seltz", *Bulletin de la Societe' naționale des Antiquaires de France,l$79,* pp. 68-85 şi „Les travaux consacres au group de l'anguipede et du cavalier jusqu'en 1891", *Memoires de la Societe' naționale des Antiquaires de France,* 52, 1892, pp. 1-42.
8. G. Henderson, *The Feast of Bricriu* in *Irish Texts Society, 2,* Dublin, 1899.
9. A. Rcinach, „Le rite des tetes coupees chez les Celtes", *Revue de Vhistoire des religions,* 67, 1913, pp. **41-48** şi în „Les tetes coupees et les **trophees** en **Gaule",** *Revue celtique,* 34, 1913, pp. 38-60 şi pp. 253-286. P. Lambrechts, *L'Exaltation de la tete dans la pense'e et dans l'art des Celtes,* Bruges, De **Tempel,** 1954.
10. *Gesta **Dagoberti** regis **Francorum,*** ed. B. Krusch în *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores,* volumul II, pp. 399-425.
11. C. Gaignebet, „L'homme qui a vu l'homme, qui a vu Phomme, qui a vu...", ***Poetique,* 45, 1981,** pp. **1-8.**
12. Guiges le Chartreux, ***Vie** de saint Hugues, eveque de Grenoble,* traducere de **M.-A. Chomel,** Grenoble, Ed. des Cahiers de PAlpe, 1984.
13. *Notice archeologique sur le de'partement de l'Oise,* Beauvais, 1856.
14. *Les Prophecies de Merlin,* editată după manuscrisul 593 de la Biblioteca Municipală din Rennes de L.A. Paton, New York şi Londra, 1926-1927.
CONCLUZII
Când vorbim despre sărbători şi despre mitologia medievală e necesar să reținem o constatare deosebit de importantă: nimic nu se pierde, nimic nu se creează, totul se transformă. Este evident că acest lucru nu înseamnă că trebuie sa revenim la vechea teorie a „moştenirilor" şi că trebuie să explicăm tot sistemul medieval al sărbătorilor printr-o rețea de sărbători anterioare. Totuşi, întoarcerea către tradițiile celtice poate reînnoi, în profunzime, privirea pe care o îndreptăm asupra credințelor medievale.
Tot ceea ce se ştie despre geneza calendarului creştin ne confirmă o asemenea perspectivă de analiză. Dacă ne încredem în spusele lui Plinius însuşi', galii dispuneau de un calendar care ținea de lună şi de soare. Luna, conform principiului ce ține de lună, ca astrul cu 29 de zile şi jumătate, este divizată în două perioade: luna nouă se înscrie în prima, iar luna plină în a doua perioadă. Intercalarea unei luni suplimentare avea rolul de a recupera periodic decalajul între ritmul lunar şi ritmul solar. Vechiul calendar roman se aseamănă cu acest calendar galic: *idele* (luna nouă) deschideau luna şi *calendele* (luna plină) îi marcau mijlocul. Iulius Caesar a reformat calendarul pentru a economisi luna adăugată în mod periodic, dar a menținut *idele* şi *calendele,* deşi acestea nu mai corespundeau fazelor lunii.
Evul Mediu creştin a primit drept moştenire calendarul iulian şi a fixat comemorări importante mai ales la ide (din a treisprezecea zi

până în a şaisprezecea) şi calende (prima zi dintr-o lună). El a deplasat la aceste date esențiale multe sărbători vechi de la care moştenea, astfel, figurile păgâne creştinate pe care dorea să le „domesticească". Acest lucru explică anumite decalaje în regula teoretică a celor patruzeci de zile (corespunzând unei luni, fixată după lună, şi jumătate) pe care noi am crezut că o putem păstra. In oricare dintre aceste situații, principiul unei continuități relative între calendarul păgân şi cel creştin al Evului Mediu este greu de contestat. El antrenează examenul corolar al miturilor şi ritualurilor (pe de o parte, păgâne, pe de altă parte, creştine) care țin de acest

calendar.
Este adevărat, însă, că oricare civilizaţie îşi recreează sărbătorile a căror moştenitoare este. Dacă o tradiţie antică, pe care astăzi o calificăm (fără îndoială, în mod provizoriu) ca fiind indo-europeană se continuă în Evul Mediu, trebuie să recunoaştem, de asemenea, că această perioadă recurge la deplasări, recreeri şi metamorfoze asupra substraturilor calendaristice şi mitologice pe care le moşteneşte.
Calendarul creştin demontează festivismul anterior pentru a-1 reconstrui, precum şi miturile implicate. Acest ultim punct este esenţial: în mod constant, o sărbătoare este legată de unele mituri; ea nu se reduce la o simplă celebrare, ci este şi o comemorare: ea reactualizează prin ritualul miturilor originale pe care s-a încercat cam prea mult să le dea uitării prin trecut. Ea face apel la o memorie ocultată pe care tripla mărturie a literaturii medievale profane, a hagiografiei şi a poveştilor impropriu numite folclorice (inclusiv acele *exempla* medievale) ar putea să ne ajute la o reconstituire.
Regăsirea influenţei mitologiei autentice a Evului Mediu nu este deloc uşoară. Pentru aceasta trebuie să se recurgă la „lunga durată" care oferă adesea mărturii eterogene şi incomplete. Totuşi, putem pleca de la un studiu încrucişat al timpului, ritualurilor, miturilor şi numelor relative la Carnaval pentru a reconstrui spiritul „religios" care le uneşte.
Atunci, vom constata că mitologia medievală rezultă în mare parte din forma folclorizată a cultelor păgâne care au precedat

creştinismul. Mai este oare necesar să reamintim că religia creştină nu este prima religie occidentală şi că ea se instalează pe solul european într-o perioadă pe care ne este greu să o determinăm? Pe de o parte, ea îşi însuşeşte religia autohtonă refondând unele efigii ale divinităţilor păgâne şi adaptându-le spiritului şi literei mesajului evanghelic. Simultan, creştinismul purcede la o transformare studiată a figurilor mitice ale păgânismului. Pornind de la mituri străvechi, el inventează mituri noi. Exemplul lui Martin este revelator în susţinerea acestui demers. în momentul creştinării, totul se petrece ca şi cum strămoşul păgân al Sfântului Martin, magicianul sălbatic, păstorul turmelor, al vieţii si al morţii, al ştiinţei perfecte, ar fi trebuit să se
' 5 5 5 ' 5 5
JT '
scindeze în două personaje diametral opuse: un personaj luminos şi sanctificat (Martin) care va păstra de la strămoşul său o putere miraculoasă (controlată de Dumnezeu) şi un personaj htonian (Diavolul) care va recurge la o magie rea şi distrugătoare (sau judecată ca fiind astei de către Biserică). In numeroase povestiri populare, diavolul nu este deloc conceput după un model biblic (aproape inexistent) ci mai degrabă după un model mitic. Acesta descinde cu siguranţă din amintirea miturilor celtice parţial descompuse, dar perfect eficace încă în imaginarul medieval. Ambivalenţei figurii primare, magicianului ambiguu, creştinismul îi substituie o dualitate în care ireductibila opoziţie a contrariilor are, de acum înainte, forţă de lege. Dacă Merlin Sălbaticul nu este nici total demon, nici total înger, atunci, Martin a fost constrâns să cedeze Diavolului cornut o parte din fiinţa sa şi din puterile sale pentru a pretinde să intre în Paradis.
Astăzi, un lucru este aproape recunoscut: Carnavalul aparţine lumii indo-europene, chiar preindo-europene şi el s-a adaptat civilizaţiilor succesive care au ştiut cum să-1 întâmpine. Cât despre creştinism, el a pătruns în sistemul religios primitiv al popoarelor europene, dar el a şi moştenit o serie de lucruri de la acesta. Acest fapt rămâne ca un punct mai puţin subliniat, în general, în studiile despre creştinarea lumii occidentale. Creştinismul nu ar fi avut nici o şansă de a se impune în Occident dacă nu ar fi putut să răspundă în materie de

!

dogmă sau de ritualuri nevoilor religioase ale păgânilor evanghelizaţi. Concordanţe misterioase între cele două religii (indo-europeană şi iudeo-creştină) au permis celei de a doua să o înglobeze pe prima. Aceste puncte de joncţiune ar merita numai ele singure un studiu, căci ele se află la originea multor neînţelegeri metodologice în rândul istoricilor. Adesea, i s-a atribuit creştinismului ceea ce aparţinea lumii indo-europene. S-au emis judecăţi fără deosebire asupra celor două culturi, amestecând realitatea uneia şi a celeilalte religii (explicarea creştinării legate de Muntele Saint-Michel este exemplară în această privinţă). Astăzi, fuziunea celor două lumi apare ca un moment ce încheie o răsturnare radicală în felul de a percepe timpul, moartea şi sacrul în vigoare în timpul Antichităţii târzii şi care avea să guverneze în tot Evul Mediu, înainte de a agoniza (sau de a se transforma) încet, sub ochii noştri.

NOTĂ

1. P.-M. Du val, „Les Gaulois et le **calendrier",** *Melanges Carcopino,* Paris, Hachettc, 1996, pp. 295-311. E. Linckenheld, „Pline et le calendrier gaulois", *Revue celtique,* 48, 1931, pp. 137-144.

ANEXE

1. *Istoria Normandiei* (cartea a 13-a) Orderic Vital

Consider că nu am dreptul de a omite sau a ascunde ceea ce i s-a întâmplat la începutul lunii ianuarie unui preot în episcopia din Lisieux. într-un sat numit Bonneval, trăia un preot, numit Gauchelin, care slujea biserica închinată Sfântului Aubin din Angers şi care, călugărindu-se, a devenit episcop şi confesor.
In anul 1091, după întrupare, la începutul lui ianuarie, acest preot a fost chemat, cum era şi firesc, la căpătâiul unui bolnav care locuia la marginea parohiei. Gauchelin a plecat spre acesta în timpul nopţii. Pe când se întorcea singur pe jos şi cum era departe de orice locuinţă, el a auzit un zgomot puternic, comparabil cu cel pe care l-ar fi făcut o armată numeroasă. La început, s-a gândit că era vorba de oamenii lui Robert din Belleme care urmau să asedieze oraşul Courci. Luna se afla atunci în a opta zi; ea proiecta o strălucire foarte puternică în semnul Berbecului şi lumina calea celor care se aflau pe drum la acea oră.
Preotul nostru era tânăr, îndrăzneţ, foarte sprinten şi voinic. La auzul zgomotului a fost descumpănit şi se gândea dacă era bine să fugă ca să nu fie atacat şi jefuit de către odioasa hoardă de soldaţi sau că ar trebui să i se opună din toate puterile. Deodată, el a zărit la câţiva paşi de drum vreo patru tufe de moşmon. Ar fi vrut să se ascundă după ele până la trecerea cavaleriei, dar un om bine clădit, cu o măciucă în mână i-o luă înainte preotului şi, ridicând arma deasupra capului, i-a spus: „rămâi aici, să nu mai faci nici un pas înainte".
Atunci, preotul s-a oprit, îngheţat de spaimă şi, sprijinit de toiagul pe care îl avea, a rămas nemişcat. Bărbatul înarmat cu o măciucă a rămas lângă el şi, fără să-i facă vreun rău, a aşteptat trecerea armatei. O trupă mare de infanterişti a început să treacă prin faţa lor, ducând pe umerii lor oi, îmbrăcăminte, mobile şi ustensile de tot felul, aşa cum au obiceiul tâlharii. în acest timp, toţi gemeau şi se îmbărbătau ca să mărească viteza. Preotul nostru a recunoscut printre aceştia pe mulţi dintre vecinii săi care muriseră de

curând si i-a auzit plângându-se de chinurile îngrozitoare care îi mistuiau, din cauza crimelor pe care le săvârşiseră în timpul vieţii. Apoi, trecu o ceată de gropari, cărora uriaşul li se alătură. Ei cărau vreo cincizeci de sicrie, fiecare dintre acestea fiind cărat de doi bărbaţi. Pe aceste sicrie erau aşezaţi oameni mici ca nişte pitici, dar al căror cap era mare cât un butoi. Doi etiopieni cărau un trunchi de copac enorm pe care un nefericit înlănţuit era torturat cu

cruzime; în zvârcolirile sale, el scotea urlete sfâşietoare. Groaznicul demon care era aşezat pe cadavru îl lovea cu cruzime cu pintenii săi înroşiţi în şale şi în spinare, părţi care deveniseră numai sânge. Gauchelin 1-a recunoscut fără greutate: era asasinul părintelui Etienne. I-a fost dat să-1 vadă suferind chinuri groaznice drept pedeapsă pentru sângele nevinovat pe care îl vărsase cu doi ani înainte şi deoarece murise fără să-şi ispăşească crima.
Apoi a trecut o ceată numeroasă de femei prin faţa ochilor preotului. Ele călăreau pe şei speciale pentru femei, în care erau înfipte cuie înroşite. Vântul le ridica din când în când cam la înălţimea de un cot şi le trântea iar pe cuie. Cum acestea ardeau, le răneau fesele fără milă. Torturate groaznic de înţepături şi de arsuri, ele blestemau cât puteau de tare şi-şi mărturiseau public păcatele pentru care primeau această pedeapsă. Aşa se face că ele sufereau cumplit din cauza arsurii, a împuţiciunii şi multor altor suplicii care nici nu pot fi descrise.
Ele mărturiseau gemând cu o voce plângătoare chinurile pe care le îndurau din cauza desfrâului şi plăcerilor obscene la care se dedaseră fără remuşcări în timpul vieţii. în ceata femeilor, preotul nostru a putut recunoaşte câteva doamne nobile şi a văzut caii şi catârii altora care încă erau în viaţă. Privind toate acestea a început să tremure şi a căzut în gânduri profunde. Puţin după aceea, i-a fost dat să vadă o ceată de clerici, de călugări cu judecătorii si superiorii lor, episcopi şi abaţi ce îşi duceau toiagul pastoral. Clericii şi episcopii erau îmbrăcaţi cu mantii negre; călugării şi abaţii purtau glugi de aceeaşi culoare. Toţi gemeau şi se plângeau; unii îl implorau pe Gauchelin pronunţându-i numele şi îmbiindu-1 în numele fostei lor prietenii să se roage pentru ei [...].
Asistând la această înspăimântătoare defilare, preotul tremura din tot trupul şi, sprijinit în toiagul său, se aştepta să vadă şi alte lucruri mai înspăimântătoare. Mai apoi, a văzut cum se îndrepta spre el o mare armată; nu se distingea decât o singură culoare - negrul, precum şi un foc scânteietor. Toţi care o alcătuiau călăreau nişte cai gigantici; ei mergeau înarmaţi până în dinţi, ca şi cum zburau la luptă, şi toţi aveau stindarde negre.
După ce a văzut şi această ceată de cavaleri trecând, Gauchelin şi-a spus în sinea lui: „E vorba, în mod cert, de oamenii lui Herlequin. Am auzit vorbin-du-se că anumite persoane i-au văzut uneori, dar neîncrezător cum eram, nu credeam nici un cuvânt din toate acestea, deoarece nu am avut niciodată dovezi

clare ale existenţei lor. Acum văd şi eu cu adevărat umbrele morţilor. Şi totuşi, sunt sigur că nimeni nu va crede când voi povesti tot ce am văzut dacă nu voi avea o dovadă sigură despre toate acestea. Voi prinde unul dintre caii liberi, îl voi încăleca si îl voi conduce acasă, îl voi arăta vecinilor mei ca să se convingă de adevărul spuselor mele".

2. *Fiara lătrătoare*

Căutarea Sfântului Graal

(versiune spaniolă), capitolele 357 şi 358

\

Şi aşa cum vă povesteam, s-au dus toţi trei să caute fiara lătrătoare în direcţia în care o văzuseră îndreptându-se, dar nu au găsit-o în acea zi, ea alergând foarte repede. Apoi, şi-au petrecut toată noaptea în pădure, fără pic de mâncare sau băutură, căci nu aveau nimic la ei şi nici nu puteau să găsească nimic; aşa se face că şi-au petrecut noaptea doar cu caii. A doua zi, au pornit din nou călare şi Galaad le-a spus celorlalţi: „Cred că azi aventura noastră se va sfârşi.

- Maiestate, au spus ceilalţi, de unde puteţi şti acest lucru?
- Am o presimţire."

Şi-au continuat drumul până la amiază. Abia atunci şi-au găsit cei douăzeci de câini morţi, cei care se luptaseră cu fiara, şi o mare supărare îi cuprinse, iar Galaad le-a spus: „Prieteni, fiara a trecut pe aici; ea i-a răpus pe aceşti câini."

Vorbind ei aşa, se întâlniră cu un scutier care mergea pe jos. L-au întrebat dacă s-a întâlnit cu fiara lătrătoare, iar acesta răspunse:
„Blestemată fie clipa în care am văzut-o, căci mi-a omorât calul, iar eu mă văd silit să merg pe jos.
Şi pe unde a luat-o?" a întrebat Galaad. Acesta i-a arătat în ce direcţie, si ei au purces într-acolo imediat.
Şi tot mergând ei aşa, au ajuns într-o vale în care era un lac foarte adânc, în lacul acela era fiara care dorea să se adape fiind tare însetată. Pe mal erau douăzeci de ogari care erau toţi ai lui Palamede. De cum au văzut fiara, s-au pus pe lătrat, şi au lătrat aşa de tare încât cavalerii care o căutau îi auziră.
Galaad i-a spus lui Perceval: „Auziţi aceste lătrături?
- Da, au răspuns cu toţii, fiara este acolo în lac, hai s-o încolţim."

'"*

Apoi, ei s-au grăbit într-acolo şi când au ajuns la lac au zărit fiara precum şi pe cei douăzeci de ogari care lătrau în jurul ei. Ea nu era prea departe de mal, aşa că se afla în bătaia lăncii care o putea răni cu uşurinţă.
Când au văzut-o, s-au apropiat împreună cu Palamede care îi era duşman înverşunat de pe vremea când îi omorîse cei unsprezece fraţi. El s-a avântat în lac călare, şi-a pregătit lancea pe care a înfipt-o în burta fiarei şi care a ieşit de o palmă pe partea cealaltă. Simţindu-se rănită, fiara a urlat aşa de sfâşietor încât calul lui Palamede s-a speriat la fel ca şi ceilalţi cai care au fost struniţi cu greu. Rănită de moarte, fiara s-a scufundat în apă dezlănţuind pe lac o furtună teribilă, însoţită de ţipete şi urlete. Ai fi zis, pe bună dreptate, că diavolii infernului erau acolo în apă. Lacul a început să fiarbă şi din apă au început să ţâşnească flăcări. Toţi cei care ar fi văzut acest spectacol ar fi crezut că este vorba de cea mai mare minune a lumii. Flăcările s-au stins după un timp, dar clocotele şi căldura lacului s-au păstrat pentru vecie. Iată de ce este numit „lacul fiarei lătrătoare".
Cei trei cavaleri au fost foarte uimiţi la vederea unei asemenea minuni. Când au înţeles că fiara n-avea să mai apară, Galaad a spus:
„Această fiară este o mare minune. Lacul s-a schimbat, căci înainte era rece, iar acum este cald. Aflaţi că, de acum încolo, el va fierbe veşnic."
Mic florilegiu de sfinţi
Prezentul florilegiu nu este exhaustiv. El nu prezintă decât o selecţie de sfinţi cu datele comemorative ale sfinţilor omonimi. Nu am reţinut decât sfinţi anteriori secolului al XII-lea.
Abonaance, 1 martie, \t
Abonde, 2 aprilie, 11 iulie, 27 februarie,
14 aprilie, 16 septembrie Abundius, 14 decembrie, 10 decembrie,
26 august
Acaciu, 31 martie, 28 iulie, 28 aprilie, 27
noiembrie, 10 martie **Acepsimas,** 22 aprilie, 3 noiembrie Achaire, *27* noiembrie Achard, 15 septembrie Ache şi Acheul, 1 mai
c 12 mai, 23 aprilie /vcninet:, 1/ w»""- ■ ,
Acindyne, 20 aprilie, 2 noiembrie AdSbert, 22 aprilie, 20 iunie, 25 iunie Adalgiza, 2 iunie Adalsinde, 25 decembrie Adaltrude, 14 noiembrie Adelard, 2 ianuarie
Adelf, 29 august, 11 septembrie
Adolf, 11 februarie
Aengus Culdeianul, 11 martie
Agape, 25 ianuarie, 15 februarie, 24 martie 28 aprilie, 29 aprilie, 4 august, 2
noiembrie, 28 decembrie Agata, 5 februarie Aigulf, 22 mai, 3 septembrie Alain, 25 noiembrie,

27 decembrie
Alban, 21,22 iunie
Alberic, 21 iulie, 21, 29 august
Alburge, 25 decembrie Alexis, 17 iulie
, 6 teDruarie, o apuuv, . iunie, 16, 26 octombrie, 13 noiembrie Ambrozie, 16, 28 august, 3 septembrie,
16 octombrie, 7 decembrie Anastasie, 10 martie, 15 aprilie, 28 octombrie, 25 decembrie Andrei, 30 noiembrie Anicet, 17 aprilie, 10 iulie, 12 august Antonie Egipteanul, 17 ianuarie Apolinarie, 5 ianuarie, 9 februarie, 21 iunie, 23 iulie, 23 august, 12 septembrie, 5, 6 octombrie, 27 noiembrie Archelaiis, 23 august Arey, 1 mai
Arnulf, 29 ianuarie, 15 august, 19 septembrie, 18, 24 iulie, 31 octombrie Arthaud, 6 octombrie Arthellais, 24 ianuarie, 3 martie Artheme, 28 aprilie
Atanase, 3 ianuarie, 5 iulie, 1 noiembrie Attila, 5 octombrie
Aurelia, 25 septembrie, 14,15 octombrie Aurelian, 8 mai, 16 iunie, 4 iulie Austrebert, 10 februarie
îoine, 1 noiembrie , 4 fabruarie, 13 iunie Avertin, 5 mai
Bain, 20 iunie Baiulus, 20 decembrie Baius, 30 octombrie Bălai, 12 iulie

Balanus, 3 septembrie
Barbe, 4 decembrie
Bartolomeu, 24 august
Basile (Vasile), 1 ianuarie, 1, *27* februarie, 4, 6, 22, 26 martie, 30 mai, 14 iunie, 9 iulie, 29 octombrie, 12 aprilie
Benigne, 1 noiembrie
Bernard din Clairvaux, 20 august
Berta, 1 mai
Bertille, 3 ianuarie
Blain, 10 august
Blaziu, 3 februarie
Blesille, 22 ianuarie
Brendan, 16 mai, 29 noiembrie
Brigit, 1 februarie
Britte, 15 ianuarie
Bruno, 6 octombrie

Cadoc, 24 ianuarie
Caliopa, 7 aprilie, 8 iunie
Caradoc, 13 aprilie
Carantog, 16 noiembrie
Carpofor, 7, 27 aprilie, 20 august, 8 noiembrie, 10 decembrie
Castor, 13 februarie, 27 aprilie, 21 septembrie, 28 decembrie
Caterina, 25 noiembrie

Die', 24 aprilie, 19 iunie, 19 iulie
Diomede, 6 aprilie, 2 septembrie, 18 decembrie
Doroteea, 6 februarie, 28 martie, 5 iunie, 9 iulie, 3, 9 septembrie

Eleuterie, 20 februarie, 13, 18 aprilie, 26 mai, 4, 8, 16 august, 2, 9 octombrie
Eloi, 1 decembrie
Elophe, 16 octombrie
Epictete, 9 ianuarie, 8 iulie
Epifaniu, 21 ianuarie, 12 mai, 12 iulie, 25 august
Etienne, 26 decembrie
Euchaire, 22 octombrie
Eulalia, 10 decembrie
Eutropa, 30 aprilie
Eutropia, 15 iunie, 15 septembrie, 30 octombrie
Exupere, 2 mai, 1, 22, 28 septembrie, 19 noiembrie

Fabian, 20 ianuarie
Fergus, 18 noiembrie
Finnian, 10 septembrie, 12 decembrie

Gabin, 19 februarie, 30 mai

Cezar, 25 februarie, 20 aprilie, 27 august, 1, 3 noiembrie, 28 decembrie
Cristofor, 25 iulie
Clement, 23 noiembrie
Colomban, 15 februarie, 21 noiembrie
Corentin, 12 decembrie
Corneille, 2 februarie, 31 martie, 2 iunie, 16 septembrie
Cre'pin, Crepinien, 25 octombrie
Cucufat, 25 iulie

Dagobert, 23 decembrie
Damian, 27 decembrie
Datif, 27 ianuarie, 11 februarie
Denis, 9 octombrie
Didier, 23 mai, 18 spetembrie, 19, 27 octombrie, 15 noiembrie

Gabriel, 24 martie
Galactoire, 27 iulie
Galata, 19 aprilie
Galgano, 3 decembrie
Gali, 1 iulie
Galla, 5, 6 noiembrie
Gallican, 25 iunie
Galmier, 27 februarie
Garibald, 8 ianuarie
Gaston (Vaast), 6 februarie
Gatien, 18 decembrie
Gaud, 31 ianuarie
Gaudence, 22 ianuarie, 12 februarie, 19 iunie, 11 octombrie, 30 august
Gaudiosus, 26,27 octombrie, 3 noiembrie
Genes, 3, 5 iunie, 25 august, 11,28 octombrie, 1 noiembrie

Genoveva, 3 ianuarie
Gengou, 11 mai
Genitour, 25 octombrie
Gennade, 6 aprilie, 16 mai, 25 august
Genulfe, *17* ianuarie
Georges, 23 aprilie
Germain din Auxerre, 31 iulie
Gervasie, 19 iunie, 6 iulie, 8 august
Gibrien, 8 mai
Gildas, 29 ianuarie
Gilles, 1 septembrie
Glafira, 13 ianuarie
Gleb, 24 iulie
Glossinda, 25 iulie
Gobain, 20 iulie
Gohard, 25 iunie
Gondulf, 17 iunie, 16 iulie, 6 septembrie
Gone'ry, 18 iulie
Gonselin, 31 iulie
Gordien, 10 mai, 17 septembrie
Grat, 20 manie, 7 septembrie, 8, 11, 16 octombrie
Gratian, 23 octombrie Gudule, 8 ianuarie Guenael, 3 noiembrie Guennole, 3 martie Guillaume din Gellon, 28 mai Gunifort, 22 august Gurias, 15 noiembrie Gwen, 18 octombrie
Hadrian, 8 iulie, 26 octombrie Hadulfe, 19 mai Hariulf, 13 august Helain, 7 octombrie
Helena, 4 mai, 18 august Heliodor, 9 aprilie, 20 august, 28 septembrie, 21 noiembrie Hellade,

8 ianuarie, 18 februarie, 8 mai Henedine, 14 mai Heraclas, 14 iulie Heracles, 8 iunie
Heracleas, 2 martie Heracleea, 29 septembrie
Heraclides, 28 iunie
Heraclius, 10, 11 martie, 26 mai, 1 septembrie, 22 octombrie
Herculan, 1 iunie, 5 septembrie, 25 septembrie, 12 august, 7 noiembrie
Hermagoras, 12 iulie
Hermas, 9 mai, 18 august, 4 noiembrie
Hermes, 4 ianuarie, 1 martie, 8 aprilie, 28 august, 22 octombrie, 2 noiembrie, 31 decembrie
Hermogena, 17, 19, 21, 25 aprilie, 2 septembrie, 10, 12 decembrie
Heros, 24 iunie, 17 octombrie
He'sychius, 28 martie, 15 iunie, 3 octombrie, 12, 18, 26 noiembrie
Hilarie, 14 ianuarie, 26, 28 februarie, 16 martie, 9 aprilie, 5, 16, 20 mai, 1, 3 iunie, 27 septembrie, 25 octombrie, 3, 28 noiembrie
Hilarion, 11 februarie, 28 martie, 12 iulie, 21 octombrie
Hipolit, 2 februaire, 13, 22 august, 20 noiembrie, 2 decembrie
Honorat, 16 ianuarie, 8 februarie, *22* decembrie
Honore', 16 mai, 24 aprilie
Hugues din Avalon, 17 noiembrie
Hugues, 1 aprilie
Hiacinta, 10 februarie, 3, 26 iulie, 9, 11 septembrie, 29 octombrie
Hygin, 3 mai
Hymetiere, 31 iulie
Hypace, 3,17 iunie, 29 august, 14 noiembrie
Ida, 8 mai, 4 septembrie
lipide, 16 iunie
Utud, 6 noiembrie
Indract, 5 februarie
Ifigenia, 21 septembrie
Irene'e, 10 februarie, 25, 26 martie, 1 aprilie, 5 mai, 25, 28 iunie, 3 iulie, 26 august, 15 decembrie Irina, 21, 26 februarie, 3, 16 aprilie, 28 iulie, 20 octombrie

Isaura, 17 iunie
Isbergue, 21 mai
Isidor, 2 ianuarie, 5 februarie, 17 aprilie, 15 **mai,** 4 august, 4 noiembrie Ivi, 6 octombrie
Jacques le Majcur (lacov cel Mare), 25 iulie
Jacques le Mineur (lacov cel Mic), 1 mai Jacut, 8 februarie Janvrier (Ianuarie), 7, 19 ianuarie, 8 aprilie, 10, 15 iulie, 19 septembrie, 13, 25 octombrie, 2, 15 decembrie Jean-Baptiste (loan Botezătorul), 24 iunie Jean l'Evangeliste (loan Evanghelistul), 27 decembrie Jerome, 30 septembrie Jovin, 2, 26 martie Jovinie, 5 mai
Jules, 27 mai, 2 iunie, 1 iulie, 20 decembrie Julie (lulia), 16 aprilie, 22 mai, 2 iunie, 15,27 iulie Julien, 7, 9, *27* ianuarie, 12, 19, 24, 27 februarie, 16, 23 martie Just (Iustin), 25, 28 februarie, 28 mai, 17 iunie, 14, 21 iulie, 14, 18 octombrie,

2, 26 noiembrie, 14 decembrie **Justine** (Iustina), 10 ianuarie, 14 mai, 16
iunie, 7 octombrie, 30 noiembrie **Juvenal,** 3, 7 mai
Juventin, 25 ianuarie, 1 iunie, 28 octombrie Juvin, 3 octombrie
Ke, 7 octombrie Kentingern, 13 ianuarie Kevin, 3 iunie
Kilien, 8 iulie, 13 noiembrie Kineswide, 6 martie Kineburge, 6 martie
Lambert, 14, 16 aprilie, 17 septembrie, 9
octombrie Latuin, 2 iunie Laudulphe, 18 august, 19 ianuarie

Laura, 18 august, 19 octombrie Laurent (Laurențiu), 10 august Lazare (Lazăr), 17 decembrie
Leon (martiri), 22 ianuarie, 1, 14 martie,
30 iunie
Leonard, 6 noiembrie Leuce, 11, 28 ianuarie Libaire (Libariu), 8 octombrie Lie, 5 noiembrie
Li vier, 17 iulie Lo, 22 septembrie Longin, 15 martie, 24 aprilie, 2 mai, 24
iunie, 21 iulie Louis, 25 august Loup, 27 ianuarie, 22 mai, 29 iulie, 1, 25
septembrie, 14, 17, 19, 25 octombrie,
2 decembrie Luc, 18 octombrie Lucia, 25 iunie, 6 iulie, 16,19 septembrie,
7 noiembrie, 13 decembrie Lucian, 7, 8 ianuarie, 28 mai, 13 iunie, 7
iulie, 4 noiembrie, 24 decembrie Lugle şi Luglien, 23 octombrie Lupercus, 3 octombrie
Luperque, 1 aprilie Lupicin, 3 februarie, 21 martie, 31 mai,
24 iunie, 14 decembrie Lycarion, 7 iunie Lydia (Lidia), 27 martie, 3 august
Macarie, 2, 15 ianuarie, 5, 28 februarie, 1
aprilie
Maccabees (Macavei), 1 august Malo, 15 noiembrie Malulf, 4 mai Mamert, 11 mai
Mappalique, 21 februarie, 17 aprilie Marc, 25 aprilie
Marcel, 16 ianuarie, 1 noiembrie Marcoul, 1 mai Margareta, 20 **iulie** Marta, 29 iulie
Martie (Marțial) 30 iunie, 13 octombrie Martin din Tours, 11 noiembrie

Martin, 28 februarie, 20 martie, 21, 23
iunie, 1, 19 iulie, 24 octombrie, 26
noiembrie **Martinien,** 2 ianuarie, 13 februarie, 2, 27
iulie
Mathan, 14 noiembrie Maturin, 1 noiembrie Matthieu (Matei), 21 septembrie Maur, 15, 20, 29
ianuarie, 27 iulie, 1, 22
august, 21 noiembrie, 3,4, 10 decembrie Maxence, 30 aprilie, 20 noiembrie, 12
decembrie Maxima, 2 septembrie, 16 octombrie, 26
noiembrie
Meleusippe, 17 ianuarie Menehould, 14 octombrie Menne, 3 octombrie Mercur, 25
noiembrie, 10 decembrie Me'riadec, 7 iunie Merry, 29 august Michel **(Mihail),** arhanghelul,
8 mai, 29
septembrie
Milon, 23 februarie, 18 august Mitre, 13 noiembrie Modest, 12 ianuarie, 12, 24 februarie, 13
martie, 15 iunie, 2 octombrie, 4, 10
noiembrie
Mommelin, 16 octombrie Monique (Monica), 4 **mai** Montan, 24 februarie, 26 martie, 17
iunie,
20 septembrie, 14 noiembrie Munessa, 14 noiembrie Myron (Miron), 3, 17 august
Nabor, 12 iunie, 10, 12 iulie
Narcisse (Narcis), 2 ianuarie, 18 martie,

17 septembrie, 29, 31 octombrie Nectaire, 1 august, 13 septembrie, 9
decembrie Neon, 24, 28 aprilie, 23 august, 28
septembrie, 2 decembrie Ne'osmadie, 14 ianuarie Nepotien, 22 octombrie Nere"e, 12 mai, 16
octombrie
Nicaise, 11 octombrie, 14 decembrie Nicandre, 15 martie, 17 iunie, 4, 7
noiembrie Nicephore, 9, 25 februarie, 1,13 martie,
4, 25 mai
Nicodede (Nicodim), 3 august Nicolas (Nicolae), 6 decembrie Nicon, 23 martie, 28
septembrie Nicostrate, 21 mai, 7 iulie, 8 noiembrie Ninian, 16 septembrie Ninnoc, 4 iunie
Nizier, 2 aprilie, 5 mai, 5 decembrie Nymphas, 28 februarie Nymphe, 10 noiembrie
Nymphodora, 13 martie, 10 septembrie
Ocean, 4 septembrie Octavian, 22 martie Odile, 13 decembrie Odran, 19 februarie, 4 martie,
27 octombrie
Ogrin, 26 februarie ,
Olaf, 29 iulie Olimp, 12 iunie Olimpia, 1 decembrie Olimpias, 17 decembrie Olimpius, 26
iulie Onesime, 16, 27 februarie, 13 mai Onuphre (Onofreu), 12 iunie Optat, 16 aprilie, 4 iunie,
31 august Orence, 1 mai, 24 iunie Oreste, 12 octombrie, 9 noiembrie Orion, 25 iunie
Orontius, 26 august, 16 noiembrie Ortaire, 15 aprilie Oswald, 28 februarie, 5 august Othon,
23 februarie, 23 martie, 2 iulie Otmar, 16 noiembrie Ouen, 24 august Oulph, 22 ianuarie
Oyend, 1 ianuarie
Pâcome, 9 mai, 26 noiembrie
Pallade, 28 ianuarie, 10 aprilie, 24 mai

Pallais, 10 mai
Pamphalon, 17 mai
Pamphamer, 17 mai
Pamphile (Pamfil), 28 aprilie, 1 iunie, 7,
21 septembrie Pantale, 12 octombrie Pantaleon, 12 octombrie Papas, 16 martie, 20 noiembrie
Paphnuce (Pafnutie), 19 aprilie, 11, 24
septembrie Papias, 18, 25, 29 ianuarie, 22, 25, 26
februarie, 28 iunie, 2 noiembrie Papoul, 3 noiembrie Paris, 5 august Paterne, 10, 15, 16,
aprilie, 21 august, 12
noiembrie
Patrice (Patriciu), 17 martie Paul, 29 iunie
Paul Aurelien (Paul Aurelian), 12 martie Pe'lagie (Pelaghia), 11 iulie, 26 august, 8,
19 octombrie, 23 noiembrie Pelerin, 1 august Peregrin, 30 ianuarie, 16 mai, 13,17 iunie,
7, 26, 28 iulie Perpetue (Perpetua), 7 martie, 8 aprilie,
4 august Petroc, 4 iunie Petrone, 10 ianuarie, 6 septembrie, 4
octombrie
Petronille (Petronela), 31 mai, 6 iunie **Phalier,** 23 noiembrie Pharaelde, 4 ianuarie
Pharmuthe, 11 aprilie Pharnace, 24 iunie Phebade, 25 aprilie **Philadelphe,** 10 mai, 2
septembrie Philappien, 30 ianuarie Philastre, 18 iulie Phileas, 4 februarie, 26 noiembrie
Philemon (Filimon), 8, 21 martie, 22
noiembrie
Philippe (Filip), 1 mai Philoctimon (Filoctimon), 10 martie Philogone, 20 decembrie
Philomene (Filomena), 5 iulie, 10 august,
29 noiembrie
Phocas, 5 martie, 14 iulie, 22 septembrie Photin (Fotin), 21 februarie Pierre (Petru), 29 iunie,
1 august Pipe, 7 octombrie Pirmin, 3 noiembrie Placide, 5, 11 octombrie Platon, 4 aprilie, 22

iulie Polycarpe (Policarp), 26 ianuarie, 23
februarie, 2 aprilie Polychrone, 17, 23 februarie Polyeucte, 13 februarie, 21 mai Pontien, 19 ianuarie, 25 august, 2, 11
decembrie
Porcaire, 12 august, 8 octombrie Porchaire, 1 iunie Porphyre (Porfiriu), 10, 16, 26 februarie, 6 septembrie, 4 noiembrie Potamon, 18 mai Potentien, 31 decembrie Pothin (Potin), 2 iunie Precord, 1 februarid Prime, 3 ianuarie, 9 februarie, 7 octombrie Primitif, 16 aprilie, 10 iunie, 18 iulie Priscien, 16 septembrie, 12,14 octombrie Prisque, 10, 28 martie, 9 mai, 13 iunie, 1 septembrie
Privat, 21 august, 20, 28 septembrie Prix, 25 ianuarie, 26 mai Probe, 12 ianuarie, 15 martie Procope (Procopiu), 27 februarie, 4, 8,
iulie, 4 noiembrie Protais, 24 noiembrie Prudence, 6, 28 aprilie, 6 mai Publius, 21, 25 ianuarie, 16 aprilie, 2, 12
noiembrie Pyrrhus, 4 noiembrie
Quadrat, 7, 26 mai, 21 august Quartus, 10 mai, 18 decembrie Quenburge, 31 august Quentin, 31 octombrie Quinctile, 8, 19 martie
210
Quinctus, 4 ianuarie, 19 martie
Quintus, 2 martie, 10 mai
Quirin, 25,30 martie, 4 iunie, 11 octombrie
Quiterie, 22 mai
Quodvuhus, 19 februarie
Radegonde, 13 august
Ragenulfe, 14 iulie
Ramire, 11 martie
Raoul, 21 iunie
Raphael, 24 octombrie
Re'dempt, 8 aprilie
Reine, 7 septembrie
Remi, 1 octombrie
Richmir, 17 ianuarie
Rictiovarus, 6 iulie
Rieul, 30 martie, 3 septembrie
Rigomer, 24 august
Rogaticn, 24 mai, 28 decembrie
Romain, 9, 28 februarie, 13 aprilie, 22 mai, 9, 24 august, 6 octombrie, 7, 18, 24 noiembrie
Romphaire, 26 noiembrie
Romule, 17 februarie, 24 martie
Romulus, 6 iulie, 21 august, 5, 21 septembrie
Rouin, 17 februarie, 24 martie
Ruf, 27 august, 25 septembrie, 1, 7, 12 noiembrie
Rufin, 28 februarie, 7 aprilie, 14 iunie, 11, 19, 26 august, 9 septembrie
Rusticus, 9, 17, 18 august, 24 septembrie
Rustique, 25 aprilie, 9, 14, 26 octombrie, 31 decembrie
Rutile, 4 iunie
Rutilius, 2 august
Sabin, 17 ianuarie, 9 februarie, 13 martie, 20 **iulie, 15** octombrie, 30 decembrie
Sabina, 29 august, *27* octombrie
Sabinien, 29 ianaurie, 7 iunie, 25 septembrie, 1, 22 noiembrie
Salarius, 22 octombrie

Salomon, 25 iunie

Salvin, 4, 10 septembrie, 12, 28 octombrie
Sature, 29 martie
Saturnin, 19, 31 ianuarie, 11, 15, 21
februarie, 7, 22 martie, 7,16 aprilie, 2
mai, 22 august, 6, 14, 16, 21, 30
octombrie, 15, 27, 29 noiembrie, 15,
23, 29 decembrie Satyre, 12 ianuarie, 25 iunie, 19 august,
17 septembrie **Savin,** 11 iulie, 9 octombrie Scariberge, 2 octombrie Sebastien (Sebastian), 20
ianuarie Seleuque, 16 februarie, 24 martie Septime (Septimiu), 22 septembrie, 24
octombrie Serge (Sergiu), 24 februarie, 27 iulie, 17
decembrie Servais, 13 mai
Sever, 1 februarie, 1 august, 1 noiembrie Sidoine (Sidonia), 21 august Siegfried, 15 februarie,
22 august Silvain, 6, 10, 18, 20 februarie, 8 martie, 4,
5,24 mai, 10,30, iulie, 4,22 septembrie,
16 octombrie, 2 decembrie Silvestre (Silvestru), 10 martie, 10 mai,
20 noiembrie, 31 decembrie **Soline,** 17 octombrie Speusippe, 17 ianuarie Spyridon (Spiridon),
14 decembrie Styriaque, 2 noiembrie Supery, 26 iunie Syagrius, 27 august Symphorose, 2, 18
iulie Syrus, 31 august, 9 decembrie
Tanguy, 18 noiembrie
Tatien, 16 martie, 12 septembrie
Taurin, 5 septembrie, 11 august
Taurion, 7 noiembrie
Teilo, 22 noiembrie
Teliau, 9 februarie
Tetrice, 18 martie
Thais, 8 octombrie
Thierry, 1 iulie, 5 august

Thomas, 21 decembrie
Thyrse, 24, 28, 31 ianuarie, 24 septembrie
Tropez, 29 aprilie, 17 mai
Trivier, 16 august
Trophimc, 11, 18 martie, 23 iulie, 19
septembrie, 29 decembrie Tryphon (Trifon), 19 aprilie, 3 iulie, 10
noiembrie Turpion, 26 iulie Tyrannion, 20 februarie
Ulphe, 31 ianuarie
Ulpien, 3 aprilie
Ulpius, 2 iunie
Urbice, 20 martie, 3 iunie
Urcisse, 13 decembrie
Urs, 1, februarie, 13 aprilie, 27, 30 iulie,
30 septembrie Ursanne, 20 decembrie Ursicene, 21 iunie Ursicin, 19 iunie, 24 iulie, 14 august,
2
octombrie
Ursicinus, 1 decembrie Ursin, 9 noiembrie Ursion, 29 septembrie Ursmer, 19 aprilie Ursule
(Ursula), 21 octombrie
Vaast, 5 februarie

Bibliografie

AUDIN (A), *Les Fetes solaires: essai sur la religion primitive,* Paris, P.U.F., 1945.
AYALA (P.-G. d') et M. BOITEUX, *Carnavah et Mascarades,* Paris, Bordas, 1988.
BAROJA (J.-C), *Le Carnaval,* Madrid, 1965 (trad. fr.: Paris, Gallimard, 1979).
BELMONT (N.), *Mythes et Croyances dans l'anciene France,* Paris, Flammarion, 1973.
- *Aux sources de Vethnologie francaise:* l'Academie celtique, Paris, Editions du CTHS, 1995.
BENED1CTINS DE PARIS, *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fetes,* Paris, Letouzey et And, 1935-1959, 13 voi.
BENOIT (J.), *Le Paganisme indo-europeen. Perrenite et metamorphose,* Lausanne, L'Age d'homme, 2001.
BERNHEIMER (R.), *Wild men in the middle ages (a study in art, sentiment and demonology),* Cambridge (SUA), Harvard University Press, 1952.
Bibliotheca Hagiographica Latina, t. I, 1899; t. II, 1901.
Bibliotheca Sanctorum, Roma, 1961-1969, 12 voi.

BOIVIN (J.-M.), *L'Irlande au Moyen Age. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188),* Paris, Champion, 1993.
BOUREAU (A.), *L'Eve'nement sans fin. Recit et christianisme au Moyen Age,* Paris, Les **Belles Lettres,** 1993.
BOURQUELOT (F.), „Notice sur Gargantua", *Memoires de la societe royale des antiquaires de France,* 17, 1844.
BOYER (R.), *La Religion des anciens Scandinaves,* Paris, Payot, 1982.
BRIL (J.), *Le Masque ou le Pere ambigu,* Paris, Payot, 1983.

BULLIOT Q.-G.) et **THIOLLIER (F.),** *La Mission et le Culte de Samt Martin d'apres Ies le'gendes et Ies monuments populaires dans le pays eduen. Etude sur le paganisme rural,* Autun, 1892.
CANADE SAUTMAN (F.), *La Religion du quotidien. Rites et croyances populaires de la fin du Moyen* ***Age,*** **Florence, Olschki,** 1995.
CHOCHEYRAS (J.), *Les Saintes de la mer. Madeleine, Marthe, Ies Saintes Maries de la Provence ala Bourgogne,* Orleans, Paradigme, 1998.
CHRISTINGER (R.) şi BORGEAUD (W.), *Mythologie de la Suisse ancienne,* Geneva, Librairie de l'universite Georg, 1963-1964, 2 voi.
CONTE (F.), *L'He'riiage pateri de la Russie. Le paysan et son univers symbolique,* Paris, Albin Michel, 1997.
COLJSSEE (B.), *Saint Nicolas. Histoire, mythe et legende,* Raimbeaucourt, Cercul de studii mitologice, 1999.
DONTENVILLE (H.), *Mythologie francaise,* Paris, Payot, 1973 (ed. I 1948).
- *Histoire et Ceographie mythiques de la France,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1973.
- *La France mythologique,* Paris, Tchou, 1966.
„Drac, Symbolique et mythologie du dragon entre Rhone et Alpes", *Cahiers des Alpes-Maritimes,* n° 6, 1990.
DROCHON Q.-E), *Histoire illustre'e des pelerinages francais de la tres sainte Vierge,* Paris, Pion, 1890.
DUMEZIL (G.), *Le probleme des Ccntaures: etude de mythologie comparee indo-europe'enne,* Paris, Geuthner, 1929.
- „Temps et mythes", *Recherchcs philosophiques,* 5, 1935-1936, pp. 235-251.
- *Mythes et Dieux des Germains,* Paris, Leroux, 1939.
- *Loki,* Paris, Maisonneuve, 1948 („Les dieux et les hommes", 1).
- *La Religion romaine archa'ique,* Paris, Payot, 1974 (ed. a 2-a).
- *Mythe et Epopee,* t. 1: *L'ideologie des trois fonctions dans les epopees des peuples indo-europeens,* Paris, Gallimard, 1971. ed. a 5-a: 1986.
- *Mythe et Epopee,* t. 2: *Types e'piques indo-europeens: un heros, un sorcier et un roi,* Paris, Gallimard, 1971. ed. a 5-a: 1986.
- *Mythe et Epopee, t.* 3: *Histories romaines,* Paris, Gallimard, 1973. ed. a 3-a: 1981.
- *Fetes romaines d'e'te et d'auwmne,* Paris, Gallimard, 1975.
- *Romans de Scythie et d'alentour,* Paris, Payot, 1978. DURÂND (G.j, *La Foi du cordonnier,* Paris, Denoel, 1984.
- *L 'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image,* Paris, Hatier, 1994.
EL1ADE (M.), *Images et Symboles: essais sur le symbolisme magico-religieux,* Paris, Gallimard, 1952.

BILIOGRAFIE

- *Initiation, Rites, Societes secretes: naissances mystiques, essai sur quelques types d'initiation.* Paris, Gallimard, 1959.
- *Le Sacre et le Profane,* Hamburg, 1957, Paris, Gallimard, 1965.
- *Aspects du mythe,* Paris, Gallimard, 1963.
- *Trăite d'bistoire des religions,* Paris, Payot, 1976.
- *Forgerons et Alcbimistes,* Paris, Flammarion, 1977 (ediţie nouă revăzută). FABRE (D.) şi CAMBEROQUE (Ch), *La Fete en Languedoc,* Toulouse,
Privat, 1990.

FRAZE R (J.-G.), *The Golden Bough,* Cambridge, 1890. Trad fr.: *Le Rameau d'or.* Paris, 1927. Reed.: 1981 (Robert Laffont) în 4 voi.: voi. 1: *Le roi magicien dans la societe primitive. Le tahou et Ies pe'rils de l'dme.* Voi. 2: *Le dieu qui meurt: Adonis, Atys et Osiris.* Voi. 3: *Esprit des hle's et des bois, Le bouc e'missaire.* Voi. 4: *Baldcr le magnijique.*

GAIGNEBET (C), *Le Carnaval,* Paris, Payot, 1974.
- *A plus haut sens: l'e'soterisme spirituel et charnel de Rabelais,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.
- în colab. cu J.-D. Lajoux, *Art profane et Religion populaire au Moyen Age,* Paris, P.U.F., 1985.

GERVA1S DE TILBURY, *Otia imperialia. Le Livre des merveilles* (partea a 3-a), trad. A. Duchesne, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

GLAUSER-MATECKI (A.), *Le Premier Mai ou le Cycle du printemps, Rites, mytbes et croyances,* Paris, Imago, 2002.

GRIMAL (P.), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,* Paris, P.U.F., 1951. ed. a 4-a revăzută: 1969.

GRIMM (J.), *Deutsche Mythologie,* Dummler Verlagsbuchhandlung Harrovitz und Grossman, Berlin, 1878 (ed. a 4-a), (Nachtrage und Anhang hgg. von E. H. Meyer), 3 voi.

GUEUSQUIN (M.-F.), *Les Mois des dragons,* Paris, Berger-Levrault, 1981.

HARF-LANCNER (L.), *Les Fe'es au Moyen Age. Morgane et Melusine: la naissance des fe'es,* Paris, Champion, 1984.

HEERS (J.), *Fetes des fous et Carnavals,* Paris, Fayard, 1983.

HELL (B.), *Le Sang noir. Chasse et mythe du Sauvage en Europe,* Paris, Flammarion, 1994.

HOFFMANN-KRAYER şi BACHTOLD-STĂUBLI cd., *Handworter-buch des deutschen Aberglaubens,* Berlin, 1931-1932.

KRAPPE (A.-H.), *Etudes de mythologie et de folklore germaniques,* Paris, Leroux, 1928.
- *La Genese des mythes,* Paris, Payot, 1938; retip.: 1952. LAJOUX Q.-D.), *L'Homme et VOurs,* Grenoble, Glenat, 1996.

LE BRAZ (A.), *Magies de la Bretagne,* ed. de F. Lacassin, Paris, Laffont, **1994** (2 voi.)-

LECCO (M.), *// motivo della Mesnie Hellequin nella letteratura medievale,* Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001.

LECOUTEUX (O), „Introduction al'etude du merveilleux medieval", *Etudes* ***germaniques,*** 36, 1981, pp. 273-290.
- **„Paganisme, christianisme** et merveilleux", *Annales* E. S. C, 37, **1982,** pp. 700-716.^
- *Me'lusine et le Chevalier au cygne,* Paris, Payot, 1982, ed. nouă, Paris, Imago, 1997.
- **„Nicchus-Nix",** *Euphorion,* 78, 1984, pp. 280-288.
- *Fantomes et Revenants au Moyen Age,* Paris, Imago, 1986. Vers. germană: *Geschichte der Gerspenster und Wiederganger im Mittelalter,* Koln şi Viena, Bohlau Verlag, 1987.
- *Les Nains et les Elfes au Moyen Age,* Paris, Imago, 1988.
- *Fees, Sorcieres et Loups-Garous au Moyen Age: histoire du double,* Paris, Imago, 1992.

- *Au-deladu merveilleux. Essai sur les mentalites du Moyen Age,* Paris, Presses de **PUniversite** de Paris-Sorbonne, 1998 (ed. a 2-a).
- *Cbasses fantastiques et Cohortes de la nuit au Moyen Age,* Paris, Imago, 1999. LE ROUX (F.), „La religion des Celtes" dans *Histoire des religions,* Paris, Gallimard, 1970, pp. 781-840 (Encyclope'die de la Pleiade).
LE ROUX (F.) şi GUYONVARC'H (C.), *La Civilisation celtique,* Rennes, **Ouest-France,1990.**
- *Les **Fetes** celtiques,* Rennes, Ouest-France, 1995.
MELETINSKI **(E.-M.),** „Du **mythe** au folklore", *Diogene,* 99, 1977, pp. 117-142.
MERDRIGNAC (B.), *Recberches sur Vhagiographie armoricaine du VII' au XV siecle,* Saint-Malo, Centre regional archelogique d'Alet, 1986.
- *Les Vies de saints bretons durant le haut Moyen Age: la culture, les croyances en Bretagne (VII'-XIF siecle),* Rennes, Ouest-France, 1993.
PAULY-WISSOWA, *Realenzydopădie des classichen Altertums-wissen-schaft,* 1893-1909.
PRIVAT (J.-M.) ed., *Dans la Gueule du dragon. Histoire, ethnologie, litterature,* Sarreguemines, Editions Pierron, 2000.
PROPP (V.), *Les Fetes agraires russes,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1987 (ed. originală în limba rusă): Leningrad, 1963).
REY-FLAUD (H.), *Le Charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualite,* Paris, Payot, 1985.

RIBON (P.), *Pierres qui guerissent,* Le Coteau, Horvath, 1988.
RIO (B.), *L'Arbre philosophal,* Lausanne, L'Age d'homme, 2001.
ROBREAU (B.), *La Memoire chretienne du paganisme carnute,* Chartres, Societe archeologique d'Eure-et-Loir, 1997 (2 voi.).
RYBAKOV (B.), *Le Paganisme des anciens Slaves,* Paris PUF, 1994 (ed. originală în limba rusă: Moscova, 1981).
SAINTYVES (P.)> „De la methode dans l'etude du folklore chretien", *Revue de Vhistoire des religions,* 88, 1923, pp. 151-163.
- *En marge de la legende dore'e: songes, miracles et survivances (essai sur la formation de quelques themes hagiographiques),* Paris, Nourry, 1931.
- „Saint Cristophe, successeur d'Anubis, d'Hermes et d'Heracles", *Revue anthropologique,* 45, 1935, pp. 309-355.
Saint Ronan et la Tromenie (actele colocviului internațional), Bannalec, 1995. SCHM1TT (J.-C), „Religion populaire et culture folklorique", *Annales E. S.C.,* 31, 1976, pp.941-953.
- *Le Saint le'vrier: Guinefort guerisseur d'enfants depuis le XIII' siecle,* Paris, Flammarion, 1979.
- „Les traditions folkloriques dans la culture medievale: quelques reflexions de methode", *Arcbives des scîences sociales des religions,* 52, 1981, pp. 5—20.
- „Christianisme et mythologie. Occident medieval et pense'e mystique", in *Dictionnaire des mythologies* (sub dir. Y. Bonnefoy), Paris, Flammarion, 1981.
SEIGNOLLE (C), *Le Folklore de la Provence,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1980.
- *Les Evangiles du Diable selon la croyance populaire,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1994.
VAN GENNEP (A.), *Manuel de folklore frangais contemporain,* Paris, Picard, 1947 (reed. sub titlul: *Le Folklore francais,* Paris, R. Laffont, 1998-1999, 4 voi).
VARAGNAC (A.), *Les Traditions populaires,* Paris, PUF, 1978.
VOGEL (C), „Pratiques superstitieuses au debut du XP siecle d'apres le *Corrector sive medicus* de Burchard, eveque de Worms (965-1025)", *Melanges £.-R Labande,* Poitiers, 1974, pp. 751-761.

VORAG1NE (J. de), *Legenda aurea,* ed Th. Graesse, Breslau, 1890. (Trad. fr.: *Legende dore'e,* Paris, Garnier-Flammarion, 2 voi.).
WALTER (Ph.), *La Memoire du temps: fetes et calendriers de Chretien de Troyes a La Mort Artu,* Paris, 1989 (bibliografie, pp. 757-843).
- „Nicolas et Nicolette", *Medieval Folklore,* 1, *Spring* 1991, pp. 57-93.
- „Der Bar und der Elrzbischof: Masken und Mummentanz bei Hinkmar von Reims und Adalbero von Laon", *Feste und Feiern im Mittelalter,* Sigmaringen, Thorbecke, 1991, pp. 377-388.

- „Le geant Garganeiis dans le roman de Florimont par Aymon de Varennes (1188)", *Memoires du Cercle d'etudes **mythologiques*** (Lille), 5, 1995, pp. 59-81.
- „Le palimpseste **hagiographique** du Moyen Age. Problemes et perspectives", *Ollodagos,* 9, 1996, pp. 3-33.
- „Antoine, le centaure et le Capricorne du 17 janvier»" dans: *Saint Antoine entre mythe et legende,* Grenoble, Ellug, 1996, pp. 119-139.
- „Le fii du temps et le temps des fees. De quelques figures du temps alternatif dans le folklore medieval", în L. Couloubaritsis şi J.-J. Wunenburger ed., *Les Figures du temps,* Strasbourg, Presses Universitaires, 1997, pp. 153-165.
- „Les tripes de saint Marcel *(Roman de la rose,* v. 5023)", *Romanische Forschungen,* 109, 1997, pp. 427-435.
- ***(direction** d'ouvrage) Le Mythe de la Cbasse sauvage dans l'Europe medievale,* Paris, Champion, 1997, pp. 33-72.
- **„Hagiographie** medievale et mythologie prechretienne. L'exemple de saint Martin", *Revue des Sciences hurnaines* (nr. special «Hagiographie»), 251, 1998, pp. 43-55.
- *„La Mesnie Hellequin:* mythe calendaire et memoire rituelle", Iris, 18, 1999, pp.51-71.
- „Le culte de Saint Antoine et **sa** legende en Europe", *Arxius (Arxius de sociologia),* 3, juin 1999, pp. 147-157 (în spaniolă).
- „Ce dixseptiesme jour du moys de marş. Rabelais, *Pantagruel,* VIU", *Etudes rabelaisiennes,* 39, 2000, pp. 103-110.

INDEX

CUPRINS

Sfântul Martin călare pe asinul său, Sfântul Cristofor cu cap de câine, Sfânta Marta îmblânzind balaurul, Sfântul Hubert însoțit de cerb, iată câțiva sfinți bizari şi foarte puțin catolici... Şi aceasta pentru motive temeinice.
în spatele figurilor venerate de calendar se află, de fapt, vechi divinități păgâne - în cea mai mare parte celtice - pe care creştinismul medieval a trebuit să le asimileze pentru a se impune. Şi, într-un subtil compromis religios, Biserica a ştiut să-şi înscrie mesajul său în cele opt mari cicluri festive ale anului preexistente, începând cu comemorarea celor morți până la ospățul zânelor din noaptea de revelion şi cea de Crăciun.

Philippe Walter, profesor de literatură franceză şi eminent specialist în Evul Mediu, trasează în această lucrare lenta constituire a acestei mitologii creştinizate - complet străină de *Biblie* - şi redă întreaga lor coerență credințelor, obiceiurilor şi ritualurilor adesea neînțelese, dar întotdeauna prezente, în cultura noastră.

ISBN 973-566-125-X
789735 66I250
EDITURA ARTEMIS